# IOANE PETRIZI
# KOMMENTAR ZUR *ELEMENTATIO THEOLOGICA* DES PROKLOS

# [Prolog][1]

Wir müssen den Sinn[2] einer der großen theologischen Lehren[3] erkennen und von Anfang an den Zweck[4] des vorliegenden Buches erfassen[5]. Der Zweck dieses Buches besteht in Folgendem: Zuerst muß das Eine erklärt

---

1 Zur deutschen Übersetzung eines großen Teils des »Prologs« s. Ioane Petrizi, »Kommentare zur ›Elementatio theologica‹ des Proklos. Ausgewählte Texte. (Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Einleitung und Anmerkungen von Lela Alexidze)«, in: *Orthodoxes Forum. Zeitschrift des Instituts für orthodoxe Theologie der Universität München* 2 (1999), S. 141-171, hier: S. 149-154 (weiter zitiert: Ioane Petrizi, »Kommentare«, in: *Orth. Forum*), hier zum Teil überarbeitet.

2 გუარსა. Meistens wird dieses Wort von uns jedoch mit »Gattung« übersetzt. გუარი hat in mehreren Fällen die Bedeutung der Wörter εἶδος und »Form« bei Petrizi. Das Wort kann bei Petrizi aber auch die Bedeutung »Sinn« (s. Anfang des 1. Kapitels des Kommentars) und »Art« haben, sofern es um die Korrelation zwischen »Gattung« (ტომი) und »Art« (გუარი) geht.

3 ხედვისასა: »das Sehen« (auch im Sinne von »Verstehen«), »die Betrachtung«, »die Schau«. In den einzelnen Kapiteln des Kommentars Petrizis läßt sich dieses Wort meistens nur mit »These« übersetzen. Hier aber, im »Prolog«, hat es immer die Bedeutung der ganzen Lehre und nicht einzelner Thesen. Deswegen haben wir es in diesem Fall mit »Lehre« übersetzt. Alle Bedeutungen des Wortes ხედვა waren offensichtlich für Petrizi auf innere Weise miteinander verbunden: Das Sehen (das Sehvermögen) des Philosophen und die von ihm schon in Worten (mündlich oder schriftlich) ausgelegten Ergebnisse dieses »Sehens«, sei es in Form der ganzen Lehre oder einzelner Thesen, werden von Petrizi oft mit diesem einen Wort ausgedrückt. Vgl. die Bedeutungen des Begriffs θεωρία im Wortindex zu Simplicius, *Commentaire sur les Catégories.* Traduction commentée sous la direction de Ilsetraut Hadot, Fasc. I, Brill, Leiden 1990, p. 231. (Weiter zitiert: Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*.)

4 ჰაზრსა. Das Wort hat hier die Bedeutung »Ziel«: Die Untersuchung des »Ziels« (σκοπός) war eine übliche Form des Anfangs eines Traktates in den Schulen, s. Saffrey/Westerink, Anm. in: Procl., *Theol. Plat*. I, p. 129, mit Angabe ähnlicher Stellen aus Proklos. Hier und im folgenden werden antike Autoren und ihre Werktitel – sofern nicht anders angegeben – nach *Liddel / Scott / Jones. A Greek English Lexicon* abgekürzt.

5 Das Ziel und die Methode der Kommentierung Petrizis bestanden darin, Proklos proklosimmanent zu interpretieren, genauso wie Proklos es als seine Absicht angegeben

werden: ob es das Eine gibt; durch zwingende Aussagenzusammensetzungen[6] muß dieses sehr preiswürdige Eine aufgezeigt werden, damit es nicht dazu komme und geschehe, daß man über das Nicht-Eine als über das Eine nachdenkt und spricht. Denn viele Seiende[7] versprechen uns, das Eine zu sein, aber sie sind nicht das Eine. Deshalb wird [es] durch die Regeln der Logik[8] untersucht und [so] wird die Reinheit des mangellosen Einen gefunden. Das Gesagte soll durch das Anführen von Beispielen deutlicher werden. Denn was immer du sagen und was du geistig wahrnehmen kannst, wie z. B. Himmel, Seele, Geist[9] und sogar das Wahrhaft-Seiende[10], welches ich das erste Wesen[11] und das erste Zusammengesetzte nenne,[12] – keines von diesen ist das Eine. Denn es [besteht] aus seiner Natur und den Teilen, aus denen es zusammengesetzt ist, und es ist kein mangelloses und reines Eines, wie *Parmenides* dem *Sokrates* sagte.[13] Diese gewordenen und zusammengesetzten [Seienden] nannte er einen undurchdringlichen Wald und einen Irrweg, den Philosophen aber den *lakonischen* Hund[14]. Denn viele erheben Anspruch da-

hatte, Platon mit Platon zu kommentieren. Zu dieser Methode s. Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat.* I, p. 132.

6 იძულებათა მიერ თანშესიტყუათაჲსა. Das letzte Wort bedeutet »Syllogismus« und ist eine genaue Übersetzung des griechischen Begriffs. Wir haben das Wort Petrizis hier deshalb derartig ins Deutsche übersetzt, weil bei ihm auch die griechische Form des Begriffs »Syllogismus« vorkommt (s. Kapitel 2).

7 მყოფთანი.

8 კანონთა მიერ სიტყჳერებრთა.

9 Entspricht stets dem griechischen Begriff νοῦς.

10 Entspricht dem griechischen Begriff τὸ ὄντως ὄν.

11 Entspricht dem griechischen Begriff οὐσία.

12 Das Wahrhaft-Seiende ist eine Folge der Zusammensetzung der ersten Grenze und der ersten Grenzenlosigkeit. S. Procl., *Theol. Plat*. III, 9, p. 34, 25-35,1.

13 Vgl. Pl., *Prm*. 157 c 4.

14 ძაღლად ლაკონიკელად, entspr. λάκαινα σκύλαξ. Gemeint ist die Fähigkeit des Philosophen, die Wahrheit zu suchen. S. Pl., *Prm*. 128c; Proclus, *in Platonis Parmenidem*, I, 712, in: *Procli philosophi platonici opera inedita*, pars tertia, ed. Victor Cousin, Hildesheim 1961. (Weiter zitiert: Procl., *in Prm.*, ed. Cousin). Siehe S. Kauchtschischvili, in: Petrizi, I, S. XXVII; G. Tewsadze, in: Petrizi, *russisch*, S. 243; L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness of Proclus' Works in the School of Psellus«, in: A. Ph. Segonds / C. Steel (Hrsg.), *Proclus et la théologie Platonicienne. Actes du Colloque*

rauf, einheitlich zu sein, und lassen uns meinen, daß sie selbst die Ehre[15] der Einheit [verdient hätten], wegen der Feinheit und Kompaktheit ihrer Teile und der Unkörperlichkeit ihrer Gattung. Aber dennoch sind sie mit der Natur und mit der Zusammensetzung aus Teilen verbunden. Das mangellose und unaneigbare Eine hingegen ist weder mit der Natur noch mit dem Wesen oder mit der Zusammensetzung verbunden, sondern es ist über all dies erhaben. [Proklos] erweist das Eine, indem er das Beispiel von der Vielheit und von demjenigen Einen, das Ursprung der Zahlen ist, heranzieht. So beweist er uns gemäß den Regeln des *Organon*[16], daß das Eine allen Zahlen vorangeht.

Und nachdem er dies erwiesen und so festgestellt hat, daß es angesichts aller sich irrenden Gegner standhaft und unerschütterlich bleibt, nimmt er dieses bewiesene und unwiderlegbare Argument[17] auf und erweist noch ein weiteres. So verfährt er nacheinander bei allen [Beweisen], denn durch die ersten Beweise bereitet er den Grund für die folgenden Beweise vor, und so vollendet er sie, damit es wie ein Körper aus seinen Teilen zusammengesetzt wird und seine Ganzheit gewinnt.

Der Titel der Schrift lautet: »Die theologischen Elemente von Proklos Diadochos, dem platonischen Philosophen«.[18]

---

*International de Louvain (13-16 mai 1998). En l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Leuven 2000, p. 572-587, hier: p. 584. (Weiter zitiert: L. Gigineishvili / G. van Riel, »*Ioane Petritsi: A Witness*«). Vgl. auch Pl., *R.* II, 376a.

15 პატივი, entspricht anscheinend dem griech. πρεσβεία. S. Anm. zu Kap. 20.

16 ὄργανον, d. h. der Logik.

17 პირი.

18 In den georg. Handschriften findet sich an dieser Stelle folgende Glosse: »Was schreibe ich und was treibe ich armselig? … Aufgrund dieses Buches war der dreifach verdammte Areios verdorben worden, und von demselben Buch haben dreifach die gebildeten [Männer] - die großen Weisen Dionysios auch Gregor und Basileios sowie die anderen den Titel des Theologen gewonnen. Du sollst aber deinen Geist ganz rein halten im Verhältnis zu Gott. Du sollst nicht die von den hl. Vätern [festgesetzten] Grenzen überschreiten und in Versuchung kommen.« (Petrizi, II, 9; s. auch, L. Alexidze, in: Ioane Petrizi, »Kommentare«, in: *Orth. Forum,* S. 147). Trotz dieses Anachronismus (Proklos wird dargestellt als Vorgänger von Areios und den genannten Kirchenvätern) drückt diese Glosse die Bedeutung der »Elementatio« für die Geschichte der christlichen Theologie ziemlich treffend aus. (Vgl. S. Chidasheli, *Ioane Petrizi*, Tbilisi 1956, S.

Dieser *Proklos*[19], der Nachfolger im Tempel des göttlichen *Platon*[20], war ein *Ionier* von Geburt,[21] Sohn sehr hoher Adliger, die [bis dahin] kein Kind hatten und stets mit Gebet in den Tempeln um Gottes Barmherzigkeit baten. So wurde ihnen durch göttliche Nachricht kundgetan: »Euch wird ein Sohn gegeben werden, der alle [seine] Lebensalter in der Schau des obersten Bereichs verbringen wird.« Als sein Jugendalter begann, übertraf er alle aufgrund seiner inneren Reinheit in unvergleichbarem Maße. Ich meine damit erstens seine Reinheit und das Erlöschen seines jugendlichen Feuers, von dem die Sinneswahrnehmung[22] und die Vorstellungskraft[23] der in [die Welt] des Werdens[24] herabgefallenen Seelen[25] angeregt werden. Zweitens [meine ich] die Intensität[26] und die Schärfe seiner Bemühungen im Studium, seien es logische oder naturwissenschaftliche Lehren ebenso wie Arithmetik oder Geometrie und auch die Musik selbst, aufgrund deren das Gewebe und das Geflecht [in] der Struktur[27] der Seienden sowie [ihre] Teilnahme aneinander und [ihr] Unterschied [voneinander] erwiesen werden und aufgrund deren [auch die Weise erwiesen wird], wie die großartige Kunst Gottes, des Schöp-

8-9 (in georgischer Sprache); D. Melikischvili, in: Petrizi, *moderngeorg.*, S. XXXI.)

19 Es ist selten, daß Petrizi Proklos mit Namen erwähnt.

20 Hier und im folgenden wird Platon von Petrizi mit dem Epitheton »göttlich« bezeichnet. »Göttlich« wurde Platon auch von Iamblichos, Syrianos, Proklos und Symplikios genannt. Für Petrizi war Aristoteles, genauso wie Platon und Proklos, zwar der »Philosoph«, aber er nannte ihn nicht »göttlich«. So ist es auch bei Syrianos, s. I. Hadot in: Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 5-6. Zur Eigenart der Philosophenepitheta bei Proklos siehe Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat.* I, p. 141.

21 ტომით: d. h. seinem Stamm gemäß.

22 გრძნობათა, entspr. αἴσθησις im Plur.

23 ოცნებათა, entspr. φαντασία im Plur.

24 ქმნად, entspr. γένεσις.

25 სულთა ქმნად შთამოვრდომილთა. Entspr. εἰς γένεσιν πεσοῦσα ψυχή. Vgl. Procl., *in Ti.* I, 83, 3; III, 231, 17; III, 237, 14; 265, 26; III, 349, 9-10.

26 სიჭრე. Mit diesem Wort bezeichnet Petrizi oft auch die Schwere und die Komplexität der zu betrachtenden Thesen.

27 აგებულება. Dieses Wort bezeichnet die Struktur eines zusammengesetzten, gewordenen Seienden. Mit dem Wort აღგებული übersetzt Petrizi γενητός (dasselbe griechische Wort übersetzt er auch mit ქმნადი), mit dem Begriff აღგება übersetzt er γένεσις (was auch mit ქმნაჲ übertragen wird).

fers von allen, über [das geistige Wahrnehmungsvermögen] des Betrachters erhaben ist. Aber [Proklos] hat alle die mit der Natur verschmolzenen Lehren überstiegen, denn er hat das, was in Zeit und Werden erfahren wird und was nur Abbild des Wesenden[28] ist, hinter sich gelassen. Denn vieles davon ist mit dem Nicht-Sein[29] verbunden, und deswegen hat er sich zum wirklich wahren Seienden und Wesenden[30] hingewandt. Und sogar damit hat er seine Lehre nicht begrenzt, sondern ist – seinen Vorgängern, d. h. [den Nachfolgern] des *Platon* folgend – zum sogar für den höchsten Geist unerreichbaren Einen aufgestiegen.[31] Soweit es möglich war, versuchte [Proklos] zu erkennen, [was] den Seienden ersehnt und lieb ist,[32] [d. h. das Eine]. Er hat das, was in den Dialogen *Platons* angedeutet wird, geoffenbart,[33] und er hat die in ihnen enthaltene Weisheit ebenso wie die zusammen mit den Wesenden be-

[28] არსი. Die Terminologie, die »das Sein« betrifft, ist bei Petrizi sehr kompliziert. Hier haben wir ein Beispiel: Zwei Begriffe für das Seiende (entspr. τὸ ὄν), nämlich მყოფი und არსი. In Kapitel 18 unterscheidet Petrizi diese zwei Begriffe inhaltlich voneinander. Meistens aber hat der Leser den Eindruck, daß er beide Begriffe als Synonyme benutzt hat. Für არსი haben wir als Übersetzung »das Wesende« gewählt. Als »Wesen« übersetzen wir das georgische არსება, das dem griech. οὐσία entspricht, um die bei Petrizi vorhandene Korrelation: არსება – არსი auch im Deutschen irgendwie zu bewahren.

[29] არაობა.

[30] მყოფი და არსი.

[31] Es ist schwer zu sagen, ob Petrizi damit meint, daß das Eine für den Geist im allgemeinen unerreichbar ist oder ob er meint, daß es sogar für den Geist Platons unerreichbar war. Die letzte Möglichkeit ist weniger wahrscheinlich, denn als echter Anhänger des Proklos hätte Petrizi sich über Platon derartig nicht geäußert. Zur Polemik über diese Frage zwischen E. Chelidze und G. Tewsadze s. E. Chelidze, »Concerning Ioane Petritzi again«, in: *Scientific-Theological Works*, Tbilisi 1999, p. 107-109 (auf georgisch, Zusammenfassung und Titel auf englisch).

[32] Bezüglich des Urprinzips als Objekt des Strebens aller siehe u. a. Procl., *Theol. Plat*. II, 2, p. 20, 23.

[33] Proklos glaubte, daß es möglich sei, der in den verschiedenen Werken zerstreuten Lehre Platons eine systematische Gestalt zu geben (Procl., *Theol. Plat*. I, 6-7; I, 23, p. 105, 2ff. Siehe Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat*. II, p. 104).

stehende Wahrhaftigkeit[34] entzündet[35] und [hat gezeigt], wie *Platon* sich in diesen [Dialogen] nach dem unvorstellbaren Einen und nach dem in höchstem Grade geisthaften[36] und übergeisthaften Kosmos sehnt.[37] Er hat die durch die Regeln befestigte Lehre der angreifenden und wie Feuer sich verbreitenden *Peripatetiker*,[38] der *Nachfolger* des *Aristoteles*, zurückgewiesen. Auch das, was selbst *Aristoteles* durch die Regeln der Aussagenzusammensetzung ausgearbeitet hat (dies wurde als richtig anerkannt und von den *Peri-*

[34] სარწმუნოება. Petrizi glaubt, daß die Wahrhaftigkeit der proklischen Philosophie auf dem Wesen der Seienden gründet, d. h. daß seine Lehre aus der Ontologie hervorgeht und ihr entspricht. Vgl. Proklos: τὴν ἀλήθειαν τὴν ὁμοῦ τοῖς οὖσι συνυφεστῶσαν: *Theol. Plat*. I, 1, p. 5, 9-10, angegeben als Quelle Petrizis bei L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 576: »The whole passage is a paraphrase of the opening sentence of the *Theol. Plat.,* attributing to Proclus the merits that Proclus himself ascribes to Plato«.

[35] Vgl. den Anfang des Proklos-Kommentars zu Platons Parmenides: Procl., *in Prm.* I, col. 617, 1-3, ed. Cousin: »Εὔχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγῆσαί μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ φῶς ἐν ἐμοὶ στιλπνὸν τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας ἀναπλῶσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην«. (»Ich bete zu allen Göttern und Göttinnen, daß sie meinen Geist zur anstehenden/vorliegenden Überlegung hinführen mögen und daß sie, nachdem sie mir ein glänzendes Licht der Wahrheit entzündet haben, mein Verstandesvermögen öffnen hin zum Wissen um die Seienden …«)

[36] გონიერისა, entspr. νοερός. Die Korrelation: νοερός-νοητός wird von uns als »geisthaft«-»geistig« übersetzt.

[37] Vgl. Procl., *in Prm*. I, col. 617, 3-6, ed. Cousin, wo Proklos die Götter und Göttinnen darum bittet, daß sie ἀνοῖξαί τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως. (»[Ich bete zu allen Göttern und Göttinnen, daß] sie auch die Pforte meiner Seele öffnen für den Empfang der Leitung des gotterfüllten Platon.«). In der Anmerkung zur *Theol. Plat.* weisen Saffrey/Westerink darauf hin, daß das Kriterium des echten Platonismus für Proklos in der Lehre des Einen im Sinne des ersten Prinzips bestand. Für Hierokles jedoch waren die »echten Neuplatoniker« diejenigen, die den Einklang zwischen Aristoteles und Platon zeigten (Anm. zu Procl., *Theol. Plat*. I, p. 131). Auch der nächste Satz des Kommentars Petrizis zeigt, daß er in den beiden Fragen – 1. Priorität des Einen als des allerersten Prinzips in der Philosophie Platons; 2. Priorität Platons gegenüber Aristoteles – ganz und gar die Ansicht des Proklos teilte.

[38] Damit ist wohl gemeint, daß die Peripatetiker als Gegner Platons sehr viele waren und/oder daß ihre Kritik sehr heftig war.

*patetikern* bei der Widerlegung *Platons* benutzt),[39] hat *Proklos* erörtert und als haltlos erwiesen. Drittens hat er all das mit der Reinheit und Klarheit der Beweise gekrönt, und zur Höhe der Lehre [hat er] die fließende Quelle der Kommentare hinzugefügt. Deswegen hat er den Namen *Diadochos*, d. h. *Nachfolger Platons*, von den Nachfolgenden erhalten.[40] Das haben wir nebenbei zur Vorstellung des *Proklos* gesagt.

Diese Kapitel wurden als theologisches »*Stoicheion*«[41] bezeichnet. »*Stoicheion*« heißt Element.[42] Und zwar hat er deswegen »Element« gesagt, weil es das Einfachste ist, und allen, die in den Unterricht gehen, bringt man zuerst das Einfachste bei und danach das, was aus diesem [Einfachsten] zusammengesetzt wird, genauso wie die Namen aus den Buchstaben, die Sätze aus

[39] Mit diesem Satz weist Petrizi möglicherweise auch auf zeitgenössische philosophische Richtungen (Sympathie zu Platon oder zu Aristoteles) in Byzanz sowie in Georgien hin.

[40] Mit dem Titel »Diadochos von Platon« wurde Proklos in fast allen seinen Werken sowie auch in den Werken von Ammonios und Simplikios bezeichnet. Siehe Saffrey/Westerink, in: *Theol. Plat*. I, XIX. Den Grund, warum er mit diesem Titel bezeichnet wurde, sieht Petrizi, kurz gefaßt, in Folgendem: 1. Proklos war Nachfolger Platons in der Akademie, er hat über das geschrieben, was auch bei Platon das Wichtigste war, d. h. über das Eine. 2. Er hat die Priorität Platons gegenüber Aristoteles bewiesen. 3. Er hat die Werke Platons kommentiert. Proklos sah die Methode und das Ziel seines Kommentars darin, Platon platonimmanent auszulegen (s. Procl., *Theol. Plat*. I, 2, p. 10, 3-5 und Anm. von Saffrey/Westerink p. 132). Auch hierin stimmte Petrizi Proklos zu, soweit er glaubte, daß die Philosophie des Proklos eine treue Fortsetzung der platonischen Philosophie war, und weil er selbst auf solche Weise, d. h. proklosimmanent, seinen eigenen Kommentar zur *Elementatio* verfaßte.

[41] სტოქიოდ = στοιχεῖον. Die georgisch-byzantinische Lesart der griechischen Wörter, die bei Petrizi sowie bei allen seinen Zeitgenossen und Landsleuten vorkommt, wird von uns hier in der ganzen Übersetzung der Einfachheit halber in der klassisch-griechischen Form wiedergegeben. So wurde z. B. griech. η von Petrizi als »i« gelesen und mit dem entsprechenden Buchstaben auf georgisch wiedergegeben; wir schreiben es aber bei der Wiedergabe des von Petrizi mit den georgischen Buchstaben wiedergegebenen griechischen Wortes als »e«.

[42] კავშირი heißt »Element«, »Zusammenbindendes«. Mit diesem Wort gibt Petrizi das Wort »Stoicheion« wieder. Dasselbe Wort, allerdings im Plural (კავშირნი), entspricht bei Petrizi auch dem Begriff »Stoicheiosis«, d. h. dem Begriff, der auch im georg. Titel des Buches von Proklos steht. Die Bedeutung »Element« hat bei Petrizi auch das Wort ასო, das gleichzeitig die Bedeutung »Buchstabe« sowie »Glied« hatte.

den Namen und die Rede aus den Sätzen [zusammengesetzt sind], wie wir es aus »*Peri hermeneias*«[43] erfahren haben. Denn alles, was einfach ist, geht dem Zusammengesetzten voran, genauso [wie es bei den] vier Elementen [der Fall ist], ich meine Feuer, Luft, Wasser und Erde: Auf dieselbe Weise hat Proklos [diese Thesen] als Elemente bezeichnet, weil sie die einfachsten unter allen theologischen Thesen sind. Denn was kann der Erkenntnissuchende vor der Erkenntnis des Einen erkennen? So einfach hat *Proklos* die Ordnung[44] und die *Seira*[45], d. h. das Geflecht von allen, d. h. vom Geist, von der Seele, von der Natur und vom Körper, angeordnet und klargemacht. Jedes von ihnen werden wir am entsprechenden Ort erklären, mit der Hilfe des ersten Wortes, des Herrn Christus.

Aber fügen wir auch noch etwas über die Art des Lesens hinzu, nämlich wie man Lehrbücher lesen soll. Man sagt über *Sokrates, Sokrates* habe gelesen, wie kleine Kinder lesen, und sei immer auf das schon Gelesene zurückgekommen.[46] Denn man soll sich nicht nur dem einfachen Lesen hingeben,[47] sondern [zu lesen] ist für Kenntnis und Erfahrung [nötig] sowie für Analyse und Synthese und dafür, um auf [das vorher Gesagte] zurückzukommen und die vorgängigen Beispiele zu berücksichtigen.[48] Man muß die Punkte und andere Zeichen[49] berücksichtigen, wie [z. B.] die akute [Betonung], die *oxeia*[50] [ist], und [die,] die *bareia*[51], [d. h.] die gewichtig ist, und die *perispomene*[52], welche [als Betonungszeichen] von oben [über den Vokalen] liegt. Auch alles andere soll beim Aussprechen und bei der Formung des

43 Vgl. Arist., *Int.* 16a – 17a.

44 წესი.

45 σείρα, d. h. »Kette«, »Reihe«. Dieser Begriff wird von Petrizi immer in griechischer Form angegeben und bezeichnet im Neuplatonismus die hierarchisch geordnete Abfolge der Hypostasen und Wesenheiten nach dem Einen.

46 Vgl. Pl., *Phlb.* 24d-e; 66d. Allerdings ist an diesen Stellen von Kindern keine Rede.

47 D. h. das Lesen nur um des Lesens willen reicht nicht.

48 გაკუეთისა და შედგმისა და უკუანაჲთ პირთა აღებისა.

49 მძღუარნი. Das Thema der diakritischen Zeichen wird von Petrizi auch im sog. »Epilog« behandelt.

50 ὀξεῖα.

51 βαρεῖα.

52 περισπωμένη.

Wortes benutzt werden, damit unser Geist unfehlbar von uns informiert wird. Wir müssen auch das erlernen, daß das laute Lesen das Verständnis zersetzt, weil die Vibration der Stimme den Hörenden, d. h. die Seele, mitreißt. Das war es darüber.

Es ist noch besonders wichtig zu wissen, daß die Kraft[53] und die Wirkung[54] der Seele anders sind als [die Kraft und die Wirkung] des Geistes. Und jedes von ihnen hat in der sonnenähnlichen Sprache der *Griechen* seine eigene Bezeichnung, die seinem Wesen entspricht.[55] Bei uns hat aber niemand darauf geachtet, weder bei der Übersetzung[56] noch jemand anderer [bei einer anderen Gelegenheit], und das stört mich sehr beim Übersetzen, denn bei uns wird alles einheitlich ausgesprochen und genauso auch gemeint. Aber beachte: Die seelische [Erkenntnis] heißt *Dianoia*[57], die geistige *Noema*[58] und der obere Gegenstand der Erkenntnis *Noeton*[59]. Jetzt muß ich jeden [Begriff] einzeln erklären.

Zuerst über [die Erkenntniskraft] der Seele, die *Dianoia* [ein diskursives Denken] heißt: Diese *Dianoia* ist kein einfaches und unzusammengesetztes

---

53 Entspricht stets, sofern nicht anders bemerkt, dem Begriff δύναμις.

54 Entspricht stets, sofern nicht anders angegeben, dem Begriff ἐνέργεια. Hinter dieser Differenzierung zwischen »Dynamis« und »Energeia« ist nicht unmittelbar Aristoteles zu vermuten, sondern vielmehr ein grundlegendes metaphysisches Schema, das sich bereits bei Iamblichos findet. In Frg. 4 *In Alc.* (Jamblichus Chalcidensis, *in Platonis Dialogos commentariorum Fragmenta*, ed. by John M. Dillon, Leiden 1973, p. 75) unterscheidet Iamblichos deutlich zwischen οὐσία, δύναμις und ἐνέργεια. Die als Monade verstandene οὐσία entläßt aus sich als ihre Wirkkraft die δύναμις, die ihrerseits eine Wirkung, die ἐνέργεια, erzielt. So steht die δύναμις vermittelnd zwischen οὐσία und ἐνέργεια. Die Annahme, daß hinter den Ausführungen Petrizis dieses Schema steht, motivierte unsere Übersetzung.

55 Ähnliche Ausdrücke bzw. eine ähnlich positive Einschätzung der griechischen Sprache (hauptsächlich wegen ihrer Fähigkeit, den Sinn der ontologischen Realität genau wiederzugeben) kommen häufig im Kommentar Petrizis vor.

56 თარგმანთა. Das Wort konnte zur Zeit Petrizis die Bedeutung »Übersetzung« sowie »Kommentierung« haben. Hier muß allerdings von Petrizi die »eigentliche, bloße« Übersetzung gemeint sein.

57 διάνοια.

58 νόημα.

59 νοητόν.

Denken, sondern ist wie ein Durch-Denken oder Hin- und Herdenken, denn die Erkenntniskraft der Seele befindet sich in der Hin- und Her[bewegung]. Diese Kraft ist zusammengesetzt und nicht einfach, im Unterschied zur [Erkenntniskraft] des Geistes, denn [die seelische Erkenntniskraft] fügt das Wesende und das Nichts zusammen und überlegt – genauso wie ich, wenn ich etwas vorhabe, mich frage, ob ich das tun soll oder nicht, und mich erst danach für das eine oder andere entscheide und nach dem Wesenden oder Nichtwesenden strebe. Deshalb hat [diese Art der Erkenntnis] einen entsprechenden Namen, d. h. Hin- und Herdenken oder Hin- und Hererkenntnis. *Porphyrios* sagte, das Hin- und Herdenken der Seele ist dem Schreiten des Menschen ähnlich: Er geht nicht einfach dorthin, wohin er geht, sondern er vervollkommnet allmählich Schritt für Schritt seinen Weg.[60] Genauso geht die Seele allmählich von einem [Gegenstand] zum anderen hinüber, so lange, bis sie alle Gegenstände der Erkenntnis umgibt, erfaßt und sich selbst angleicht. Der Geist aber erfaßt [seinen Gegenstand] ganz einfach, genauso wie beim Sonnenaufgang die Sonnenstrahlen alles bedecken und dafür keine Zeit und keine Bewegung brauchen, denn sie kommen nicht allmählich hervor, sondern sie breiten sich sofort beim Erscheinen der Sonnenscheibe aus. Dasselbe kannst du beim Geist bemerken. Wo der Geist ist, da [ist] auch die geistige Erkenntnis, denn die geistige Erkenntnis besteht[61] gerade mit dem Geist zusammen, genauso wie die Strahlen zusammen mit der Sonne [bestehen].

Aber was ist das *Noeton*? *Noeton* ist über all diejenigen erhaben, für die es der Gegenstand der *Noesis* ist. Hast du verstanden, was *Noeton* heißt? Es ist das, was geistig erkennbar ist, d. h. ein Gegenstand der geistigen Erkenntnis.

---

60 S. Porphyrius, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. E. Lamberz, Leipzig 1975 (weiter zitiert: Porph., *Sent.*, E. Lamberz), 44; p. 58, 10 ff. Zu den Quellen dieser Stelle und der Erkenntnisstufen bei Petrizi im allgemeinen s. L. Alexidze, »Die Stufen der Erkenntnis«, S. 41-47; dies. »Griechische Philosophie«, S. 161-163; dies. »Das Kapitel 129«, S. 47-53.

61 Das hier von Petrizi verwendete georgische Wort (თანაგე წარმოდგომილა) entspricht dem griechischen ὑφίστημι und παρίστημι. Es hat bei Petrizi die Bedeutung »Entstehung« sowie auch »bestehen«, aber auch »anwesend / präsent sein«. Vgl. die Bedeutung des Begriffs παρεῖναι im Neuplatonismus bei Procl., *De Aeternitate Mundi*, edd. Helen S. Lang und A. D. Macro, 2001, p. 40-42.

Jetzt beachte: Etwas anderes ist das Hin- und Herdenken [und etwas anderes die Erkenntnis des Geistes], wie es von uns schon erwiesen wurde; denn [das Hin- und Herdenken] wurde bezüglich der Seele erörtert, die geistige Erkenntnis aber bezüglich des Geistes, und auch das wurde schon erwiesen. Jetzt steht uns bevor, zu klären, was ein *Noeton* ist. Das ist der Gegenstand der geistigen Erkenntnis oder das, was geistig erkennbar ist. Der Gegenstand der Erkenntnis ist immer besser als das Erkennende,[62] denn der Gegenstand der geistigen Erkenntnis ist über das Erkennende erhaben; dies können wir gleich mit Beispielen erklären: Der Geist ist über die Seele erhaben, und es unterscheidet sich das Wesen des Geistes vom Wesen der Seele, und die Seele ist die Erkennende, der Geist aber der Gegenstand der Erkenntnis. Und weiter: Das Wesen des Wahrhaft-Seienden ist über den Geist erhaben, und der Geist ist der Erkennende und das Wahrhaft-Seiende [ist] der Gegenstand der Erkenntnis. Genauso ist die göttliche und einheitliche Zahl über das Wahrhaft-Seiende erhaben, denn die Zahlen unterscheiden sich vom Wesen des Wahrhaft-Seienden, und das Wahrhaft-Seiende ist das Erkennende, der Gegenstand der Erkenntnis aber ist die überwesentliche Zahl. Und weiter: Die Erkennenden sind die göttlichen und überwesenden Henaden[63], und der Gegenstand der geistigen Erkenntnis ist die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit.[64] Ferner: Die Erkennenden sind die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit, und der Gegenstand der Erkenntnis

[62] Um die sprachliche Einheitlichkeit zu wahren und ausgehend vom neuplatonischen bzw. proklischen Stil Petrizis übersetzen wir solche Begriffe meistens als Neutrum und nicht als Maskulinum. Nur einige wenige Stellen, in denen es um die in irgendeiner persönlichen Form ausgedrückte Tätigkeit des Schöpfers geht, stellen in dieser Hinsicht eine Ausnahme dar, obwohl sich auch in diesen Fällen die Frage nach dem Geschlecht nicht eindeutig beantworten läßt. Im Georgischen selbst gibt es keine grammatische Geschlechtsdifferenzierung.

[63] მხოლონი. Mit diesem Wort übersetzt Petrizi meistens den Plural von μονάς, manchmal aber auch von ἑνάς. Auch hier muß ἑνάς gemeint sein, obwohl Petrizi diesen Begriff meistens mit ერთნი, dem Plural von »Eines«, wiedergibt. Zu den Henaden und Monaden s. die entsprechenden zwei Aufsätze in *Bulletin of Kutaisi University* 4 (1995): A. Kharanauli, »Henads (enas) and Monads (monas) according to Proclus and Petritsi«, p. 288-296 und L. Gigineishvili, »The Henadology of Ioane Petritsi«, p. 297-307.

[64] Entspricht πέρας – ἄπειρον. Ausführlich darüber s. Procl., *Theol. Plat.* III, 8-9.

[ist] das über alle gleich erhabene unerkennbare Eine und die Gutheit[65]; gerade dieses hat der Wunsch der Verehrung gewagt, sogar »Vater« zu nennen. Jedes von ihnen ist also, wie es ihm in der Ordnung zukommt, [der erkennende] Geist und auch der Gegenstand der Erkenntnis. Man muß beim Lernen begreifen, daß jeder Gegenstand der Erkenntnis als das, was göttlicher ist, besser ist als das jeweilige Erkennende.

Man muß auch Folgendes hinzufügen und wissen: Jedes Wesen und jede Seinsstufe[66] können von uns aufgrund ihrer Auswirkungen erkannt werden. Die Auswirkungen der Wesen sind ihre Kräfte und ihre Wirkungen. Wie die Wirkung ist, so ist die Kraft, und wie die Kraft ist, so ist das Wesen. Es muß auch berücksichtigt werden, daß das, was gemäß der Natur das Erste ist, nur das Letzte sein kann in der Erkenntnis des Erkennenden. Aber auch umgekehrt: Was gemäß der Natur das Letzte ist, wird das Erste sein, so, wie sich bei jedem Einzelnen Wesen und Wirkung zueinander [verhalten]. Denn das Wesen ist gemäß der Natur das Erste, aber wenn wir etwas erkennen, dann erkennen wir aufgrund des Letzten, d. h. [aufgrund] der Kraft und der Wirkung. Gemäß den Kräften und Wirkungen können wir das Wesen erkennen, denn jede Kraft sowie jede Wirkung entspricht einem bestimmten Wesen.[67] Wenn die Kraft und die Wirkung einfach und nicht zusammengesetzt sind, dann ist das entsprechende Wesen auch einfach und nicht zusammengesetzt. Aber wenn die Kraft nicht einfach ist, dann ist auch ihr Wesen nicht einfach. Dies betrifft [auch] die Seele und den Geist, denn die Erkenntnis der Seele ist zusammengesetzt, und die [Erkenntnis] ist die Wirkung der Seele, und ihr Wesen kann deshalb nicht einfach sein. Die Wirkung des Geistes hingegen ist einfach, und sein Wesen ist auch einfach, das ist schon oben erwiesen worden.

---

[65] Petrizi unterscheidet sprachlich »das Gute« und »die Gutheit« (კეთილი – კეთილობა). Für die Klassifikation des Guten s. auch unsere diesbezüglichen Anmerkungen in Kapitel 8.

[66] გუამოვნება, entspricht ὑπόστασις.

[67] An dieser Stelle ist das οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια-Schema, auf das wir hingewiesen haben, deutlich zu erkennen. Wie Iamblichos nutzt es auch Petrizi, um von den Wirkungen über die Kräfte auf die Wesen zurückzuschließen, da das Schema ein relativ eindeutiges ontologisches Kausalitätsverhältnis anzeigt.

Beachte auch, wenn wir über die Kräfte und Wirkungen in bezug auf die Seele, den Geist, das Eine oder die Henaden sprechen, daß [die Kräfte und Wirkungen] dann unterschiedliche Bedeutungen bekommen. Wir sagen über die Seele, daß ihre Wirkung eine allmählich fortschreitende und [etwas] hinzuerwerbende – oder nicht [erwerbende] – [Aktivität] ist; und das ist ein bloßes Vermögen [Kraft], genauso wie bei Kindern oder Unwissenden, denn sie sind bloße Vermögen [Kräfte], die am Vollzug [Wirkung] des Geistes nicht teilhaben. Dies hat *Aristoteles* erwiesen. Er sagt, daß die Seelen der Nichtphilosophierenden bloße Vermögen [Kräfte], kein Vollzug [Wirkung] seien, die wirkende Seele und der Geist hingegen eigneten – so meint er – nur den Philosophierenden.[68]

Also, die Kraft und die Wirkung des Geistes sind andere [als die Kraft und die Wirkung der Seele], genauso wie sein Wesen [ein anderes ist]; denn [seine Wirkung] besteht zusammen mit [seinem Wesen] und immer hat [er] die Wirkung zusammen mit dem Wesen, und das Wesen zusammen mit der Wirkung, genauso wie die Sonnenstrahlen stets zusammen mit der Sonnenscheibe existieren – so wie der Geist zusammen mit dem Gegenstand seiner

[68] Dasselbe Thema wird von Petrizi im »Epilog« behandelt. Vgl. Arist., *de An*. II, 5, 417ab, wo die Frage nach der »Dynamis« und »Energeia« im Zusammenhang mit »Wissen« behandelt wird. Vgl. auch Arist., *EN* VI, 7, 1141ab, obwohl keiner dieser Textabschnitte ein genaues Zitat bietet. Dabei ist klar, daß die neuplatonische Konnotation der Begriffe δύναμις und ἐνέργεια, wie sie sich aus dem oben vorgestellten Schema ableiten läßt, sich nicht immer bewahren läßt. In einigen Fällen sind diese Begriffe – wie hier – eindeutig aristotelisch zu verstehen und müssen dann auch anders übersetzt werden. Aber auch bei Proklos gibt es einen Unterschied zwischen zwei Arten der »dynamis«: Die eine ist aktiv und gehört zum Wirkenden, die andere ist potenziell und unvollständig und bezieht sich auf die Materie (Procl., *Theol. Plat*. III, 8, p. 34, 7-11; III, 10, p. 40, 14-20; *in Alc*. 122, 8-10, ed. Westerink. Proklos unterscheidet »die verborgene Kraft« von der »Kraft gemäß der Wirkung« (ἡ μὲν κρυφία δύναμις - ἡ δὲ κατ᾽ ἐνέργειαν): *Theol. Plat*. III, 9, p. 39, 8-14; siehe Saffrey/Westerink in: Procl. *Theol. Plat*. III, p. 122-123, 125). Auf ähnliche Weise hatte das Wort »Natur« bei Proklos und Petrizi eine Doppelbedeutung: Einerseits identifizierten sie diesen Begriff mit dem Schicksal (fatum), d.h. mit Zwang, Notwendigkeit und Abhängigkeit, andererseits aber hatte dieses Wort die Bedeutung »Wesen«: »gemäß der Natur zu leben« hieß etwas Positives, was dann der Grund der Freiheit war. Dabei ist auch ein Übergang von einer Bedeutung zur anderen denkbar.

Erkenntnis [ist]; denn der Geist ist nichts anderes als eine immerseiende Erkenntnis. Und diese [Erkenntnis] ist der seelischen [Erkenntnis] nicht ähnlich, denn die Seele schreitet allmählich fort und erwirbt neue Gegenstände der Erkenntnis, sie geht von einem Gegenstand zum anderen über. Der Geist aber [ist] immer mit seinem Gegenstand zusammen. In bezug auf das Eine können wir nicht von Erkenntnis sprechen, denn jeder Erkennende strebt wegen seiner Unwissenheit danach, dasjenige zu erkennen, was er [noch] nicht kennt, auch dasjenige zu erfahren, was ihm [noch] nicht bewußt ist. Das erhabene Eine ist aber über die Erfahrung und die geistige Erkenntnis erhaben. Denn was kann es noch erfahren, wenn es nichts gibt, was es nicht wüßte? Und was soll es denn geistig erkennen, wenn es selber das Wesen des Geistes hervorgebracht und geordnet hat? Außerdem erkennt der Geist das Ganze einzeln und das Viele vielfältig, das Eine aber [erkennt] die Ganzen sowie die Einzelnen einig und unzertrennlich. Das wurde schon oben bewiesen, als gesagt wurde, daß jedes Erkennende gemäß seinem Wesen wirkt. Die Wirkung des Einen ist einig und erhaben, seiner Erhabenheit entsprechend. Diese sehr bedeutende [Frage] wurde hier sehr deutlich ausgelegt.[69]

[69] Der Prolog Petrizis ist also nach folgendem Schema konzipiert: 1. Zweck des Buches: das Eine 2. Proklos' Lebensziel: Streben nach dem Überwesentlichen bzw. nach dem Einen 3. Ziel seines Werkes und seiner Tätigkeit: Fortsetzung der platonischen Lehre, hauptsächlich im Sinne der Thematisierung des Einen 4. Das Eine in Zusammenhang mit anderen Stufen der ontologischen Hierarchie (was eigentlich das Thema des Kommentars ist). Vgl. mit der Struktur der Einleitungen der Kommentare zu Aristoteles, Platon, Origenes, angegeben bei I. Hadot in: Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, p. 44-47.

# Theologische Elemente des Proklos, des platonischen Philosophen, Zweihundertelf Kapitel[1]

## [Kommentar des Ioane Petrizi]

### 1

Der Philosoph sagt, daß »*jede Vielheit*[2] *am Einen irgendwie teilhat*«.[3] Wir müssen den Sinn der These der Weisen betrachten, dem gemäß jede Vielheit am Einen teilhabe, und wenn [es] nicht [so ist], laßt uns sehen, sagt er, was für Unangemessenheit damit verbunden ist. Er überprüft [diese Idee] mehrfach, und nachdem er sie ganz widerlegt hat, bestätigt er anhand der geordneten Beweise in diesem Zusammenhang eben diese erste These, daß jede Vielheit am Einen teilhabe.

---

1 So lautet der Titel des Werkes des Proklos gemäß den Scholien der georgischen Handschriften. Ab hier lassen wir die reine Übersetzung des Proklostextes aus und geben nur den Kommentar Petrizis an. Die Texte von Proklos und Ioane Petrizi sind in den Handschriften durch die Angabe der Initialen: *P* [Proklos] und *I* [Ioane] einfach zu unterscheiden. Einzelne Passagen in der Übersetzung des Proklostextes, die weiter von Petrizi kommentiert werden, sind in den georgischen Handschriften zum Zweck der leichteren Zuordnung des jeweilig übersetzten Abschnittes zum Kommentar numeriert. Die Numerierung in der reinen Übersetzung entspricht daher der Numerierung derselben Passagen, die Petrizi in seinem Kommentar zitiert. Diesbezüglich s. auch die Glosse des Schreibers am Ende des 1. Kapitels der Handschr. A: »Beachte, daß ich dieses Buch, das als *keimene – scholion* [d. h. als Originaltext und Kommentar] geschrieben wurde, gemischt geschrieben habe [d. h. einem Abschnitt des Proklostextes folgt der Kommentar Petrizis usw.], damit es für Schreiber und Leser einfacher sei. Wir haben also hier so geschrieben, wie es im Urtext stand. Den Text von Proklos haben wir mit ›P‹ bezeichnet, der Buchstabe ist schwarz geschrieben und mit Rot umgeben. Und was von Ioane stammt, [haben wir] mit ›I‹ bezeichnet, damit der Text beider Philosophen erkennbar sei.« (Petrizi, I, S. 3). — Eine Übersetzung von Abschnitten des ersten Kapitels ins Deutsche findet sich auch bei L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 154-158, hier etwas überarbeitet. In den georg. Handschriften (CFK) ist als Titel dieses Kapitels »Über das Eine und die Vielheit« angegeben.

2 სიმრავლე.

3 Prop. 1; Dodds 2, 1.

Beachte, daß die erste These »das vorauszustellende Wort«[4] heißt. Wie wenn du sagst: »Ich behaupte das, aber du, der Gegner, behauptest dies nicht, laßt uns das also durch die Regeln der Beweise klären«. Wenn [dies] durch die zwingende Regel der Aussagenzusammensetzung geklärt wird und der Gegner[5] durch Widerlegung sich zurückzieht, dann wird die erste These [»Problema«] wieder aufgenommen, und es wird gesagt: »So ist es.«

Wie du hier gesehen hast, sind das Erste und das Letzte gleich. Das Erste heißt dabei *Problema*[6], welches das Vorauszustellende ist, und das mittlere – *Kataskeue*[7], welche das Anordnen [logischer Schlußverfahren] ist, denn alles zu Beweisende wird durch [seine] Anordnung bewiesen. Das kannst du auch bei anderen [Sachen] beobachten; denn wie könnte ein Arzt ein Medikament verordnen, ohne vorher die Krankheit erkannt zu haben? Dieses Erkennen verstehe als *Problema* und die *Kataskeue* als Anordnen, welches die Zusammensetzung und die Erarbeitung der für den Beweis tauglichen [Glieder] ist. Als Drittes [verstehe] das *Symperasma*, welches die Schlußfolgerung ist. So ist kurz die Regel des »*Organon*« des *Aristoteles* umrissen,[8] ohne die es für die vernunftbegabte[9] Seele unmöglich wäre, etwas zu erkennen. Hier führe ich auch das *Schema* oder die Figur an:[10]

---

4 წინჩამოსაგდებელი სიტყუა entspricht πρόβλημα. Petrizi benutzt den Begriff »Problema« im logischen Sinne, wie er von Aristoteles in der *Topik* 101b28-34 bestimmt wird: »Problema« als Art »Untersuchung, ob sich etwas so verhält oder nicht« bzw. als das, was zur Diskussion gestellt wird (von προβάλλω). Daher die Definition bzw. Übersetzung Petrizis, die sich etwa mit »Vorauszustellendes« ins Deutsche übersetzen läßt.

5 Oder: »die gegnerische Behauptung«. Sprachlich sind diese beiden Übersetzungsvarianten im Georgischen kaum zu unterscheiden.

6 πρόβλημα.

7 κατασκευή.

8 Die logischen Werke des Aristoteles schätzt Petrizi hoch.

9 სიტყჳერი, entspricht stets λογικός.

10 Diese Figur stellt zwei Syllogismen anschaulich dar: 1.) Jedes Lebende ist ein Wesen. Jeder Mensch ist ein Lebendes. Jeder Mensch ist ein Wesen. 2.) Jedes Selbstbewegte ist unsterblich. Jede Seele ist selbstbewegt. Jede Seele ist unsterblich. Deshalb vertreten einige Wissenschaftler die Ansicht, daß anstelle »für Selbstbewegtes« als des zweiten Außenbegriffs »für jede Seele« stehen sollte, vgl. N. Beria, *The Semantic Adequacy of Logical Terminology*, Tbilisi 2005, p. 58 (in georgischer Sprache, Zusammenfassung auf englisch).

Der erste Begriff[11] heißt *Protasis*[12], und er ist ein Außenbegriff. Der mittlere Begriff bindet die beiden Außenbegriffe zusammen. Und der letzte Begriff [heißt] *Symperasma*,[13] was das Zusammenfügen der jeweiligen Außenbegriffe[14] bedeutet. Siehst du, wie er durch den vermittelnden [Begriff] »Lebendes«[15] anerkannt hat, daß sich das »Wesen« auf den Menschen bezieht? Siehe, wie sich jedes Erkennen und Suchen auf das Mittlere bezieht und [wie eben] dieses [Mittlere] beide Außenbegriffe aneinander teilhaben läßt und miteinander verbindet.[16]

---

[11] საზღვარი bedeutet wörtlich »Grenze« (πέρας). Mit diesem Wort gab Petrizi die griechischen Begriffe πέρας und λόγος wieder. In einem logischen Kontext wie an dieser Stelle entspricht dieses georgische Wort dem griechischen logischen Begriff ὅρος (lat.: terminus).

[12] πρότασις, d. h. Prämisse.

[13] συμπέρασμα, d. h. Konklusio. Vgl. Arist., *APr.*1, 42b4-5: ἔσται δὲ καὶ τὰ συμπεράσματα ἡμίση τῶν προτάσεων. Laut *index Aristotelicus* bedeutet συμπέρασμα »conclusio«, in einigen Fällen aber »συμπέρασμα non conclusionem significat, sed eum terminum ad quem tendit conclusio, subjectum conclusionis« (Arist., *APr.* 1, 53a17). *Aristotelis opera*, v. V, *Index Aristotelicus*, ed. Hermannus Bonitz, Berolini 1961, S. 717.

[14] თანგასავალი ურთიერთას კიდურთაჲ. S. Kauchtschischvili hat gezeigt, daß die logische Terminologie Petrizis der Terminologie des Aristoteles (πρότασις, μέσον, συμπέρασμα, ἄκρα: Arist., *APr.* 1) folgt (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXI).

[15] ცხოველი.

[16] Zu dieser Figur s. L. Mtschedlischvili, »Über eine Quelle des Petrizikommentars«, in: *Mazne. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften Georgiens, Serie für Philosophie* 1 (1997), S. 55-66 (auf georgisch).

»*Die Vielheit hat am Einen teil*«[17] und ist ihm ähnlich. Denn jedes Teilhabende hat wegen der Ähnlichkeit an demjenigen teil, an dem es teilhat; deswegen ist die Vielheit dem Einen ähnlich. Zum Beispiel: Nehmen wir irgendeine Anzahl der Vielheit, z. B. Hundert, an. Verstehst du, daß alle Monaden[18] und Zahlen, die in der Hundert sind, je einzeln für sich selbst Ein[heit]en[19] sind? So auch [die Hundert, welche] die Gattung bildet, ich meine die Hundertheit[20]: Denn die hundertste Zahl, die alle ihre Zahlglieder in sich als Gattung umfaßt, ist auch Eins. Das Hundertste ist von sich selbst her Eins und einartig. Siehst du, wie das Eine seine Eigentümlichkeit allen mitgegeben hat, d. h. den Teilen und sogar der Ganzheit?[21] Unter »den Teilen« sollst du diejenigen Zahlen verstehen, aus denen »Hundertheit« zusammengesetzt ist, und unter »der Ganzheit« selbst die Monade der Hundertheit.

[Proklos] sagt: [»Die Vielheit] *hat irgendwie am Einen teil*«.[22] Dieser Satz widerlegt [die Meinung] aller derjenigen, die behaupteten, daß es viele Prinzipien gibt, und die damit die in der Ewigkeit[23] verwurzelte Ordnung aufgelöst haben. Er vernichtet sie sofort wie ein Spinngewebe.[24] Er sagt, die Vielheit habe am Einen teil.[25] Erklären wir diese sehr schwierige Frage. Der Suchende [kann] sagen: »Wenn die Vielheit am Einen teilhat, dann muß das Eine auch Vieles sein, denn das Eine hat schon etwas von seiner Eigentümlichkeit[26] hergegeben und hat die Vielheit in den Teilen sowie in der Ganz-

17 Prop. 1, Dodds 2, 1.

18 მხოლონი. Entspricht dem griechischen μονάς.

19 ერთნი, der Plural von »Eins«. Mit demselben Wort wird von Petrizi der Begriff »Henaden« wiedergegeben.

20 ასობა.

21 ყოვლობა.

22 Prop. 1, Dodds 2,1.

23 საუკუნე, entspr. αἰών.

24 ნადედაზარდლევთა, entspr. ἀραχνή. Ein ähnlicher Ausdruck kommt in der altgeorgischen Übersetzung (11. Jh.) der Scholien zu den »Göttlichen Namen« (2, 5) des (Ps.)Dionysios Areopagites (Handschr. A-110, S. 116) vor. Als Verfasser des Kommentars wird Germanos genannt.

25 Hier wiederholt Petrizi das Zitat ohne »irgendwie«.

26 თჳთება hat bei Petrizi die Bedeutung von Eigentümlichkeit, Eigenschaft, Eigenheit, etwas Eigenes, Selbst und Selbigkeit. Von თჳთება werden განთჳსებული und გან-

heit der Zahl zum Einen gemacht; deswegen muß das Eine auch etwas von der Vielheit bekommen.« In diesem Falle aber könnten wir weder ein mangelloses Eines noch ein einheitliches Prinzip[27] finden, denn jedes Teilhabende gibt etwas von seinen Eigentümlichkeiten heraus und bekommt selber etwas von den Eigentümlichkeiten dessen, [an dem es teilhat]. Dies kann man bei allen natürlichen [Elementen] beobachten, z. B. bei Feuer, Erde, Wasser, Luft. Sie haben aneinander teil und geben ihre Eigentümlichkeiten her und säen sie überall hinein. Deswegen sagte der große *Hippokrates:* »Alles in Allem und jedes auf seine eigene Weise.«[28] Und wenn das so ist, wo ist dann das mangellose Eine und das einheitliche Prinzip?

Laß uns die Erhabenheit des Einen mit Hilfe des Einen selbst aufgrund der unwiderlegbaren Beweise erweisen.

Siehe und lerne, daß, wenn du sagst: »Sie hatten [aneinander] teil«, dies etwas anderes bedeutet als: »Es habe [an etwas] teil«, oder: »Es ließ an sich teilhaben.«[29] Denn das Teilhaben aneinander sieht man unter den Gleichwertigen, z. B. unter den vier Elementen. Sie geben [ihre Eigentümlichkeiten] einander mit und bekommen sie [auch voneinander], und keines von diesen vieren kannst du als ein mangelloses Eines, an dem kein anderes teilhat, finden. Denn man kann in Erde auch Feuer finden, wie z. B. in Steinen und Eisen. Seinerseits ist ein Teil der Erde im Feuer sowie in Luft und Wasser vorhanden,[30] und es gibt keines von den Teilhabenden, welches von einem anderen nichts bekommen hätte. Aber [wenn man sagt]: »Es hatte [an etwas]

---

თჳთებჳლი abgeleitet, die »Differenziertes« bedeuten.

27 დასაბამი ერთებრი, entspr. ἐνιαία ἀρχή, s. Procl., *in Ti.* III, 270, 29, ed. Diehl.

28 Hippokrates, περὶ τροφῆς 22-23-24, auch bei Alexander von Thralles, Galen und Simplikios zitiert. Eine mögliche Quelle könnte auch Hippokr. περὶ διαίτης 1, 6 sein, auch von Nemesios von Emesa in seinem περὶ φύσεως ἀνθρώπου (dieses Werk von Nemesios hat Petrizi ins Georgische übersetzt) zitiert. Ausführlicher über die Erwähnung des Hippokrates im Kommentar Petrizis: L. Alexidze, »Griechische Philosophie«, S. 157-159.

29 Petrizi unterscheidet hier drei Arten der Teilhabe. Ausführlich darüber: Gigineishvili, »The Henadology of Ioane Petritsi«, in: *Bulletin of Kutaisi University* 4 (1995), p. 297-307.

30 Daß alle Natur-Elemente irgendwie ineinander enthalten sind, wurde von Proklos in seinem *Timaios-Kommentar* (II, 26-27; 49; III, 172) ausführlich besprochen. In der *Elementatio* behandelt er diese Frage nicht.

teil«, oder: »Es ließ an sich teilhaben«, so zeigt dies [eine Beziehung] zwischen zweien; eines ist besser, das andere ist schlechter, genauso wie es zwischen der Ursache und dem Verursachten ist,[31] wenn das Obere, d. h. die Ursache, ein ihm Nachfolgendes an sich teilhaben läßt und ihr [etwas] von seinem [d. h. des Oberen] unteilbaren und unverminderbaren Sein[32] gibt. Das Verursachte aber, das niedriger ist, hat seinerseits teil an seiner Ursache, die erhabener ist als es selber, und gibt ihr nicht [etwas] mit, sondern bekommt [etwas von ihr]. So ist [das Verursachte] wie [die Ursache] geworden, aber nicht [ganz] wie [die Ursache ist], denn das Wesen der Ursache ist über das Verursachte erhaben, sowohl gemäß [ihrer] Natur als auch gemäß [ihrer] Ehre. Aber falls [das] nicht [so ist] und sie gleich sind, dann müssen die Ersten und die Letzten gleich sein, und wie die Letzten von den Ersten das Sein und die Gutheit bekommen, genauso [müssen] die Ersten von den Letzten

[31] მიზეზი – მიზეზოანი. Entspricht αἰτία – αἰτιατόν.

[32] მყოფობისაგან. Den Begriff მყოფობაჲ hat Petrizi aus მყოფი (Seiendes) abgeleitet. Die genauere Übersetzung wäre etwa »Seiendheit«. Unter dem Begriff მყოფობაჲ wird von Petrizi Sein (εἶναι) und auch eine konkrete Existenz (ὕπαρξις) verstanden. Petrizi unterscheidet sprachlich მყოფობაჲ – das (konkrete) Sein – vom abstrakten bloßen Sein (ობაჲ, entspr. τὸ εἶναι), das nur auf den Unterschied vom Nicht-Sein hinweist. Das Wesen haben jene Seienden, die eine Gattung (Form) haben. Aus einer solchen Definition des Seins (მყოფობაჲ) und des Wesens (არსებაჲ) folgt allerdings auch der Unterschied zwischen dem Seienden (მყოფი) und dem Wesenden (არსი). Die griechische Entsprechung kann jedoch für die beiden georg. Begriffe nur τὸ ὄν sein. Das Seiende ist ein Seiendes als das, was einfach *ist*, das Wesende ist jedoch das, was als Substanz ist und wie eine Gattung (Form). Zu diesen Unterschieden siehe die Kap. 18 und 157: »Das bloße ›ist‹, das Wesende und das Seiende unterscheiden sich voneinander. Das Wesende hat seine Definition in sich selbst, denn es [ist] das selbständige Wesen, das, um zu sein, keines anderen, d. h. keiner Akzidentien bedarf« (Kap. 18). »Denn das Wesen wird von allen Gattung-[Form]habenden aufgenommen, das Seiende aber reicht bis zum bloßen Sein. Deshalb ist die bis zum bloßen Sein reichende Ursache mächtiger und erhabener als die Ursache, die das Wesen und die Gattung schafft. Jedes Wesen und jede Gattung erfährt eine Zusammensetzung. Auf diese Weise werden sie zur Gattung, und [so werden sie] bestimmt. Das einfache, bloße ›ist‹ bekommt aber nur das Sein aus dem bloßen Nicht-Sein. Es bleibt über jede Grenze [Definition] der Gattungshaften erhaben.« (Kap. 157). In Kap. 39 jedoch definiert Petrizi das Seiende als das, was eine Gattung [Form] aufweist, und bezieht sich dabei auf Platons *Parmenides*.

[auch etwas] bekommen. Aber das ist unmöglich und auch unzutreffend: [In diesem Falle] wäre die ganze Ordnung und der Zusammenhalt[33] des Gewebes der Wesenden entstellt, das Erste wäre kein Erstes mehr und das Nachfolgende kein Nachfolgendes. Aber das ist unzulässig und unmöglich. Jede Ursache ist erhabener als das, was von ihr verursacht ist, so wie das Eine [erhabener ist] als seine Folge, d. h. als die Vielheit. Deswegen kann man die Vielheit auch in ihrer Ursache, d. h. im Einen, betrachten, aber nicht als vermehrte und in sich differenzierte Vielheit, sondern als einheitliche und auch nicht als [bloß] vereinigte. Denn alles, was [bloß] vereinigt ist, braucht als Voraussetzung eine Zahl und die Monaden der Zahlen, aus denen es vereinigt wird. Außerdem bedarf es noch eines Vereinigenden, denn alles, was vereinigt ist, wird zuerst vom seienden Einen vereinigt. Dem aber, was gemäß der Natur das Eine und das Selbst-Eine ist, geht nichts voran.

Falls jemand dennoch sagt, es sei etwas vor [dem Einen], dann müßte es immer so sein: Etwas [wäre] immer ursprünglicher als ein anderes usw. Dann hättest du kein ein[ziges] Prinzip und keinen Anhaltspunkt für die Wesenden gefunden, sie müßten [dann] ganz grenzenlos und ursachenlos sein, das ist aber unmöglich. Deswegen darf man nicht [meinen], daß vor dem Einen noch ein Eines sei und daß es vor der Vielheit eine Zusammensetzung oder ein Einswerden gebe – außer dem Einen selbst. Man muß als etwas ganz Wichtiges und Notwendiges zur Kenntnis nehmen, daß jede Vielheit sich im Einen – wie in ihrer Ursache – betrachten läßt, aber weder als in sich Differenziertes oder Zerteiltes (wie es bei der Zahl der Fall ist) noch als Vereinigtes und Einsgewordenes. Denn alles, was vereinigt ist, benötigt erst zwei, die ihm vorangehen. [Diese sind] die Vielheit der Zahlen und das Eine, das die Vielheit vereinen muß, wie bewiesen worden ist. Daraus ist klar, daß die Zahl im Einen nicht vereinigt, sondern einheitlich ist.

Betrachte jetzt noch schönere Thesen und unwiderlegbare Beweise. Verstehst du, daß du, wenn du im Einen eine Zahl siehst, nicht meinen sollst, daß sie vermischt ist und ihre Eigentümlichkeiten zusammengeflossen sind, sondern daß [diese Zahlen] unteilbar nach ihren Eigentümlichkeiten differenziert sind und ihre Ordnungen bewahren, aber einheitlich. Wenn du möchtest, verdeutlichen wir das mit [folgenden] Beispielen: Im Samen ist

[33] მორთულება, entspr. εἰρμός.

von Anfang an alles vorhanden: Herz, Leber, Gehirn, Muskel,[34] Knochen, Sehne,[35] Nagel, Haare – aber unvermischt. So ist es z. B. auch im Weizenkorn: Ähre, Grannen, Halm, Körner – [sie] sind alle einheitlich und nicht auf vereinigte Weise [vorhanden], unvermischt und nicht zusammengeflossen.

Aber beachte und verstehe, daß diese Beispiele [nur Sinnbilder sind, sie] können die einheitliche Zahl und Erhabenheit des Einen als Abbilder nur nachahmen und abbilden,[36] denn in diesem Falle ist alles umgekehrt: Die Zahl im Einen und die Vielheit wandelt sich nicht von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit und von der Kraft zur Wirkung, so wie man es in Samen beobachten kann, sondern es ist über jedes Wesen und jede Wirkung erhaben, ist ganz an-und-für sich[37] vollkommen und übervollkommen. Deswegen darf man es nicht einmal als »Vollkommenheit« bezeichnen, denn alles Vollkommene hat seine Vollkommenheit durch ein Hinzufügen erworben. Und wenn man es wagt, es als Wirkung und Überwirkung zu bezeichnen, dann darf hier nicht jene Wirkung verstanden werden, die aus Kraft und Wirkung entstanden ist,[38] nein! Denn es ist nicht so in der einheitlichen Zahl; sie ist über alles erhaben. Es ist eben so, daß die Vielheit der Götter in Gott [ist], die Henaden in der Henade [sind] und die Guten in der Gutheit. Mit ihrem göttlichen und einheitlichen Licht beleuchten sie von oben alle[s] und geben ihre Gutheiten weiter und machen alle[s] gut.

All dies wurde hier als sehr Notwendiges für [die Kenntnis] der einheitlichen Zahl und der Vielheit gemäß den theologischen Regeln ganz klar erörtert.[39]

Im Fortgang der Rede über das Eine und die Vielheit – das birgt natürlich Schwierigkeiten in sich – kommt er zur *Kataskeue*, womit die Durchführung der Beweise gemeint ist. Er sagt, daß die Ordnung und die Natur uns dazu zwingen, das Eine als das der Vielheit Vorangehende anzuerkennen aufgrund

---

[34] სხეულნი.

[35] ძარღუნი. Evtl. auch »Ader«, »Nerven«.

[36] იგავად ოდენ ესახეებიან და ეიგავეებიან.

[37] Entspricht αὐτο-.

[38] Hier müßten eigentlich die Begriffe »Kraft« und »Wesen« stehen.

[39] Petrizi unterscheidet also die theologischen »Regeln« von den logischen, die er auch »Regeln der Beweise« nennt, s. nächsten Absatz.

der oben bewiesenen Ursachen, die von uns beim Gespräch über das Eine und über die Vielheit behandelt wurden. Wenn aber der Gegner sagen sollte, daß die Vielheit und das Eine gleich seien, wie gleiche Teile, oder er noch hinzufügen sollte, daß sie auseinander [entstanden] seien oder daß die Vielheit dem Einen vorangehe oder daß sogar, wenn die Vielheit nach dem Einen komme, sie nichts vom Einen wie von ihrer Ursache [bekommen] habe; was immer also der Gegner mir entgegnen möge, er wird durch die Regel der Beweise widerlegt. Denn ich sage, daß es noch ein allererstes Eines geben müßte, aus dem die beiden entstanden sind, wenn das Eine und die Vielheit gleich[rangig] und einander gegensätzlich wären.

So wird bewiesen, daß es kein anderes allererstes Eines gibt. Denn wenn es noch ein anderes [Eines] als allererstes gäbe, hätten die Wesenden nirgendwo einen Anhaltspunkt gefunden.

Aber falls [der Gegner] dennoch sagen sollte, [das Eine und die Vielheit] seien auseinander [entstanden], dann erwächst daraus noch ein Mißverhältnis. Es wurde [schon] gesagt, daß [der Satz, daß] die Vielheit vom Einen [stammt], wahr sei, und nicht umgekehrt, daß das Eine von der Vielheit [stamme]. Wenn sie aber einander gleich sind und das Eine der Vielheit nicht vorangeht, woher hat dann die Vielheit ihr Wesen und das Verharren in ihrer Ordnung bekommen (ich meine damit die Teile der Vielheit, die einzelnen Ein[heit]en[40])? Denn wo du etwas erfassen kannst[41], erfaßt du [das als] Eines. Und sogar die formhafte Ganzheit[42] – gleichgültig, von welcher Anzahl sie ist – ist dennoch eine. Also ist nicht das Eine aus der Vielheit [entstanden], sondern die Vielheit aus dem Einen.

Aber wenn [der Gegner] dennoch sagen sollte, daß die Vielheit dem Einen vorangeht, dann können wir ihn fragen: Woher hat [die Vielheit] ihr Verharren in den Teilen oder in der Ganzheit erhalten? Wenn [die Vielheit] des Einen entleert[43] und ihm fremd ist, dann muß sie unbegrenzt grenzenlos sein. Dies bedeutet, daß das Licht des Einen weder in die Teile noch in die Ganzheit eingesät ist, daß es nichts gibt, was die Vielheit begrenzt, und daß aus

[40] მხოლოთა ერთთა.

[41] იპყრა, d. h. fassen, halten.

[42] შესახვითი ყოვლობა.

[43] ოჴერ.

den unbegrenzten Teilen, die Monaden sind, eine andere unbegrenzte Ganzheit der Zahlen, d. h. die Vielheit, [entstehen] muß. Aus dem Grenzenlosen kann kein anderes Grenzenloses entstehen, denn es gibt nichts, was mehr als die Grenzenlosigkeit [wäre]. Es gibt aber [etwas], was mehr als die Teile der Vielheit ist, denn wo du [etwas] erfassen kannst, erfaßt du [es als] Eines. Deswegen stimmt es nicht, daß aus dem Grenzenlosen eine andere Grenzenlosigkeit oder irgendein unbegrenztes Seiendes entstehen kann, denn alles ist durch das Eine begrenzt, jedes hat seine Ganzheit sowie seine Teile aus dem Einen [erhalten], und alles wird von der einheitlichen Grenze umfaßt. Deswegen kann die Vielheit nicht vor [dem Einen] sein, sondern nur nach dem Einen.

Aber falls der Gegner noch sagen sollte: »Sogar wenn die Vielheit nach dem Einen ist, hat sie nichts von ihm als von [ihrer] Ursache und als von dem, das ihr das Sein verleiht,[44] bekommen«, dann antwortet ihm die Kraft der Beweise: Wenn die Vielheit keinen Anteil am Einen hat und von ihm abgetrennt ist, woher könnte dann die Vielheit ihre Grenze und [ihr] Verharren in ihren Teilen oder in ihrer Ganzheit haben? Wir sehen die Ordnung der Reihenfolge in der *Seira* der Zahlen, die ein Geflecht ist. Woher hat sie denn die Ordnung der Verteilung und die in die Zahlen eingesäte Kraft und die Wirkung oder die Grenze in den Teilen sowie in der Ganzheit? Es wurde oben schon bewiesen, daß alles vom Einen geordnet wird und [von ihm] die Reihenfolge bekommt. Deswegen besteht jede Vielheit durch die Teilhabe am Einen, und sie hat an ihm als an dem teil, das ihr das Wesen verleiht.[45]

Lerne auch, daß das Eine in seiner Eigenheit [vollständig] erhaben ist.[46] Die Vielheit kann aber ohne das Eine in ihrem bloßen Sein[47] nicht verharren, sondern sie bedarf, um zu sein, des Einen, das ihr vorangeht. [Das gilt] jedoch in keinem Falle umgekehrt, denn das erhabenste Eine kann wegen [sei-

[44] მამყოფელისა.

[45] მაარსებელსა.

[46] ზესთ მექონე არს.

[47] ობაჲ. Hier liegt ein von Petrizi eingeführter Begriff vor, abgeleitet von der verkürzten Form der dritten Person Singular Indikativ Präsens des Verbs »Sein« + einem Suffix, das etwa dem deutschen »-heit« entspricht, d. h. das georgische Wort bedeutet etwa »I[st]-heit«. Mit diesem Begriff wollte Petrizi die einfachste Form des Seins zum Ausdruck bringen. Wir übersetzen den Begriff ობაჲ mit »bloßes Sein«.

ner] Erhabenheit ohne Vielheit unbewegt verharren, und es bedarf keines anderen und keines Allerersten. Denn nichts kann dem Einen vorangehen, und das Eine erhält nichts von den Nachfolgenden und ändert sich nicht zusammen mit ihrer Veränderung.

So ist bewiesen, daß das Eine ganz mangellos, rein, das Selbst-Eine und erhaben ist, sogar in bezug auf die Prinzipienhaftigkeit,[48] denn jedes Prinzip ist in den [Dingen], die das Prinzip hervorbringt, enthalten, genauso wie der Zimmermann in den Ergebnissen seiner Arbeit ist und die Natur in den naturhaften [Dingen]. Aber das vielbesprochene Eine ist ganz anders. Es enthält alles, aber alles zusammen reicht nicht hin, um es zu enthalten, wie es sich schon bei der Betrachtung des Einen und der Zahl erwiesen hat. Denn er sagt, das Eine könne ohne Zahl verharren, die Zahl aber ohne Eines [könne] es nicht. Mal beweist er dies durch den Vergleich des Ersten und des Nachfolgenden, mal durch die Zusammensetzung und die Gleichteilung, mal durch Unterschied voneinander, mal durch [den Unterschied einer Art der] Grenzenlosigkeit [von einer anderen] Grenzenlosigkeit, mal von der Grenze selbst.[49] All dies ist von Anfang an in den Scholien für jede [Frage] am entsprechenden Ort geschildert worden.[50]

Jetzt kommt er zu einer zweiten Art[51] von Beweisen, weil die erste von ihm schon [fest] gemacht wurde[52], so daß niemand sie angreifen kann. Der erste Beweis wird von ihm dem zweiten zugrunde gelegt, und er sagt, »*jedes am Einen Teilhabende ist sowohl Eines als auch nicht Eines*«,[53] d. h. es ist als Einsgewordenes. In bezug auf jedes Gewordene sind drei [Momente wichtig]. Erstens ist zu berücksichtigen, im Verhältnis zu was es geworden ist und sich das Abbild des Einen hat einprägen lassen. Zweitens, durch was[54] es geworden und geeint ist. Drittens, aus welchen Teilen es zusammengesetzt

48 Petrizi wiederholt diese These in Kap. 4.

49 Ein nicht ganz verständlicher Satz.

50 Über die Grenze und die Grenzenlosigkeit auf verschiedenen Ebenen des Alls s. Kap. 159 des Kommentars Petrizis.

51 პირი.

52 გაადამანტა, d. h. zum ἀδάμας gemacht, oder ἀδαμάντινος (d. h. sehr fest) gemacht. Ein ähnlicher Ausdruck kommt auch zweimal im »Epilog« vor.

53 Prop. 2, Dodds 2, 15. Petrizi zitiert hier schon die 2. Prop. der *Elementatio*.

54 Oder: »durch wen«.

wurde, wie *Parmenides* dem *Sokrates* sagte.[55] Denn als Erstes bezeichnete er[56] das Leuchten aus dem Einen und das Formieren der Eigentümlichkeit [des Gewordenen] nach [seiner] Ähnlichkeit [mit dem Einen], wie ein *Ekmageion*[57] – ein Stempel –[58] auch zum Abbild wird. Denn vor dem Werden des Abbildes [muß] es immer das *Ekmageion* [geben], welches das Einprägen bedeutet, und erst danach [entsteht] das Abbild.[59] Und als Zweites bezeichnet er [jene] Kraft, die die [kosmischen] Verflechtungen ausführt und den aus der Materie [zusammengesetzten und] geeinten [Objekten] eine Ähnlichkeit mit ihrer ungeschaffenen Einheit verleiht.[60] Als Drittes [bezeichnet er] die

[55] Hier scheint kein genaues Zitat vorzuliegen. Petrizi hat anscheinend an die Diskussion des platonischen Parmenides gedacht, in der Sokrates die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Einen und Vielen stellt (Pl., *Prm*. 129b-d).

[56] »Er« kann hier nur als Proklos verstanden werden. Jedoch ist dieser Absatz (auch wegen des für Proklos ungewöhnlichen, für die Kirchenväter aber gewöhnlichen Gebrauchs von »Ekmageion«, s. die nachfolgenden Anmerkungen) eher als eine theologisch modifizierte Zusammenfassung seiner Kosmologie anzusehen. Als ob unter »er« nicht nur Proklos, sondern etwa auch Gregor von Nazianz mit seiner Auffassung des »Ekmageion« zu verstehen ist. Ähnlich zweideutige Hinweise auf Proklos findet man im Kommentar Petrizis u. a. in Kapitel 29 sowie im »Epilog«.

[57] ἐκμαγεῖον, ein Abbild, Abdruck, Abguß. Vgl. Pl., *Ti*. 50c, *Tht*. 191c, 196a. Ein seltener Begriff bei den Neuplatonikern, der aber häufig bei Philon und den Kirchenvätern vorkommt, hauptsächlich in bezug auf den Logos. In ähnlichem Kontext benutzt Petrizi diesen Begriff in Kap. 29, s. unten den Text und unsere Anmerkung.

[58] საბეჭდისა, entspr. σφραγίς.

[59] Ekmageion scheint hier eine mittlere, d. h. vermittelnde Rolle zwischen Urbild und Abbild zu haben und sich eher auf die demiurgische Tätigkeit zu beziehen. Insofern scheint es der Funktion des Noein zu ähneln – wegen seiner Verbindung einerseits zum Nous (noeros) und andererseits zum Noeton.

[60] Damit betont Petrizi die Ähnlichkeit des Materiellen (soweit die reine Materie aus dem Einen stammt und gewissermaßen auch eins ist, s. Petrizis Komentar zu Prop. 11 und 20) mit dem Einen. Proklos und Petrizi, im Unterschied zu Plotin und Iamblichos, behaupteten, daß die Kraft des Einen bis zur Materie hinreiche. S. Saffrey-Westerink in: Procl., *Theol. Plat*. II, p. 92-93; III, p. 122.

Teile selbst, aus denen [das Gewordene] zusammengesetzt ist. Denn er sagt, wie die Rhetoren sagen,[61] daß »Alles durch die Drei vervollkommnet wird.«[62]

Beachte: Wenn du in der Theologie [etwas] über die Kraft hörst, sollst du nicht meinen, daß diese Kraft als Wirkung schon verwirklicht ist. Du sollst wissen: Die Kraft unter den zeithaften sowie den bewegten und naturhaften [Dingen] ist eine andere als [die Kraft] in bezug auf das Eine oder auf die Henaden oder auf die in dem Ewigseienden[63] verharrenden [Dinge].[64]

Jetzt prüfe wohl auch, daß das Wort »Kraft« drei Bedeutungen hat. Es betrifft die naturhaften und zeithaften [Dinge], wie es von *Aristoteles* und allen [Vertretern] der *Stoa* und den *Peripatetikern* angenommen wurde. Denn sie haben als »Kraft« solche Kraft [Vermögen] bezeichnet, die im Verhältnis zur eigenen Gattung unvollkommen war, [d. h. im Verhältnis zu jener Gattung], deren Kraft [Vermögen] es war. So ist es bei den Samen und Eiern sowie allen künstlichen [Dingen]. Machen wir das durch Beispiele deutlich: Eier sind Vögel nur als Kraft [Vermögen], nicht als Wirkung [Vollzug], und junge Leute sind Geometer auch nur als Kraft und nicht als Wirkung. Genauso die Samen. So verhält es sich mit allen, deren bloßes Sein in der Zeit und Bewegung [sich verwirklicht]. Ebenso der Himmel selbst: Wenn einige Teile des Himmels im Osten sind, dann sind sie nicht aktuell im Westen, denn sie können im Westen nur als Kraft [Vermögen] sein. Dies betrifft die Sonne und andere Sterne. Lerne dies bezüglich der Kraft der Naturdinge.

---

61 Trotz seines einfachen Sinnes scheint dieser Satz auch ein für Petrizi gewöhnlicher Hinweis oder eine Metapher auf bzw. für etwas anderes, d. h. Christliches, zu sein. Auch hier finden wir einen unerwarteten – und dabei nicht ausdrücklich naheliegenden – Übergang von Proklos zur Apologetik bzw. Patristik, wie z. B. die Ausdrücke »mein Paulos«, »mein Orpheus«, s. unten Kap. 29 und im »Epilog«.

62 Vgl. Oracles Chaldaïques (avec un choix de commentaires anciens). Texte établi et traduit par É. des Places. Paris 1971, Frg. 22-29 (weiter zitiert als: OC, fr., des Places); Procl., *Theol. Plat*. IV, 25, p. 76, 9-20; V 34, p. 126, 11 – 127, 6 angegeben bei L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 581-582. Vgl. den sog. »Epilog« Petrizis, in dem die Frage nach der Drei in Zusammenhang mit dem Einen ausführlich thematisiert wird.

63 საშარადმყოსა, entspr. αἰώνιος.

64 Diese Aussagen bis zum Ende des ersten Kapitels sind so zu verstehen, daß Petrizi über einen Aspekt des Unterschieds zwischen Physik und Metaphysik schreibt.

Aber eine andere ist die Kraft, die im Ewigseienden verharrt und zusammen mit der Wirkung besteht. Ich meine [die Kraft] des Geistes. Denn etwas anderes [als die Natur-Dinge] ist das Wahrhaft-Seiende, der erste Geist, dessen Wirkung zusammen mit seinem Wesen besteht. Die Wirkung des Geistes ist nicht den Wirkungen der naturhaften [Dinge ähnlich], denn das Naturhafte entwickelt sich von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, und die vollkommene Kraft ist [hier] primär. Die Wirkung des Geistes aber entwickelt sich nicht von der Kraft [Vermögen] zur Wirkung [Vollzug] oder von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, sondern sie besteht zusammen mit dem Wesen des Geistes. Wenn du in den theologischen [Werken etwas] über die Wirkung hörst, sollst du es nicht als eine naturhafte Wirkung verstehen. Über die göttliche Wirkung ist oben schon anhand der Beweise genug erörtert worden. Denn [er] sagte, daß die erste Zahl und besonders das unvorstellbare[65] Eine über jede Kraft und jede Wirkung erhaben ist, auch [über] die Schöpfungsfähigkeit[66] selbst, denn jede Kraft und Wirkung sind mit der Natur verbunden, aber das erhabene Erste ist von der Natur ganz frei,[67] wie oben schon bewiesen worden ist.

## 2

»*Jedes am Einen Teilhabende ist sowohl Eines als auch nicht Eines*«.[68]

Die Erklärung dieser These wird aufgrund der Zahlen genauso wie der naturhaften und logischen [Theorien] durchgeführt, wir aber fangen mit der Zahlentheorie an, wie *Parmenides* dem *Sokrates* sagte, »*Euge*,[69] daß wir die Zahlen erwähnt haben!« Was ist denn das, oder warum meint *Parmenides,* es sei gut,[70] die Zahlen zu erwähnen? Dafür gibt es drei Ursachen: Erstens,

[65] უოცნოდ. Das Wort bezeichnet das, was durch die φαντασία nicht erfaßt werden kann.

[66] დამბადებელობასა.

[67] განჭსნილ.

[68] Prop. 2, Dodds 2, 15.

[69] εὖγε – »wohlan«, »gut so«. Zitat aus der *Theol. Plat*. des Proklos, s. unten.

[70] სახაროდ. Das Wort scheint inhaltlich mit dem oben erwähnten »Euge« verbunden zu

nichts ist dem erhabenen Einen so ähnlich wie das Eine der Monaden, denn es verharrt [unveränderlich] und hat an allen Monaden nicht-teilhabend teil[71] und sät überall seine einheitlichen Lichter ein. Zweitens, es bewahrt die Eigenschaft seiner Selbigkeit, ohne sie jemandem zu verleihen, denn keine von den Monaden wäre der Ehre wert, bis zur Selbst-Einheit aufzusteigen. Drittens, jede Verflechtung, jede Teilhabe aneinander und jede Struktur der musikalischen sowie naturhaften Ordnungen [realisieren sich] durch die Zahlen, und die Zahlen [sind] durch das Eine [begründet], also alle Verflechtungen und Zusammensetzungen durch das Eine. Deswegen hat er Recht, »*Euge*« zu sagen, was bedeutet, »laßt uns an die Zahlen erinnern.«[72] Alles am Einen Teilhabende, sei es irgendeine Zahl, [z. B.] Zwei, ist wie ein Weg des Einen zum Werden der Zahlen. Die Zweiheit, soweit sie Zweiheit ist, ist etwas anderes als das Eine, aber sie wird Eines: Sie ist nicht das Selbst-Eine,[73] sondern sie wird Eines, d. h. sie ist das Eine sowie das Nicht-Eine. Denn sie, soweit sie Zwei ist, ist nicht Eines, weil sie Zwei ist, aber soweit sie die Zweiheit ist, ist sie Eines, aber nur im Sinne des Gewordenen, denn verschieden sind die Zwei und die Zweiheit, wie der Mensch und die Menschheit [verschieden sind], weil der Mensch ein Teil ist und aus Teilen zusammengesetzt ist. Als Teil[e] des Menschen bezeichne ich das Lebewesen, welches vernunftbegabt, sterblich, [dabei aber auch] fähig ist, geistig zu erkennen. Diese Teile sind verschieden, wenn sie aber zusammen- und mit der Definition gefaßt werden, dann bestehen sie als *eine* Gattung und als ein Vieles, das eins geworden ist. Das kannst du auch bei den Zahlen beobachten: Zwei und Drei sind verschieden und nicht Eines, weil sie aus mehreren Teilen zusammengesetzt sind. Aber als Zweiheit oder Dreiheit sind [die bei-

sein. Eine andere Variante ist: საჭიროდ (d. h. »nötig«. So auch in den russ. sowie moderngeorg. Übersetzungen). Eine weitere Variante lautet: საღმრთოდ (d. h. »göttlich«).

71 უზიარებელად ეზიარებოს, d.h. die Zahlen haben am ersten Einen teil, das aber selbst in seiner Eigenheit unverändert bleibt. Ähnliche Ausdrücke tauchen in den Werken von Ps.-Dionysios auf. Vgl. »unähnliche Ähnlichkeit« (ἀνόμοιος ὁμοιότης) bei Petrizi in Kap. 20.

72 Εὖγε ὅτι τῶν ἀριθμῶν ἐμνήσθημεν – so Proklos in seiner *Platonischen Theologie*, III, 5, p. 17, 23. Ausführlich siehe L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi. A Witness«, p. 581.

73 თჳთერთი, entspr. αὐτοέν.

den] Eines, weil dies ihre Gattung und Definition ist. Ähnliches kannst du bei allen Zahlen erfassen und sehen.

Beachte das auch bezüglich der naturhaften Monaden. Denn die Monaden der Zahlen unterscheiden sich von den naturhaften Monaden und den theologischen Monaden.[74] Um das zu verstehen, erkenne es und höre. Zur Monade der Natur und zu ihren Teilen, soweit sie die Teile dieser Ganzheit sind, [gehören] z. B. Erde, Wasser, Luft, Feuer, Sphäre[75], das Kreisen des Mondes, der *Aphrodite*, des *Hermes*, der Sonne, des *Ares*, des *Dios*, des *Kronos*[76] sowie die alles umfassende unbewegte Sphäre selbst.[77] Sie alle sind Teile des Himmels. Dieser selbst ist die Gattung für alle, [alle] umfassend. Eine weitere Erklärung kann von uns aufgrund der Beispiele und Abbilder des Abbildes gegeben werden. Denn Herz, Leber, Gehirn, Milz und alles andere sind [voneinander] verschieden gemäß ihrer Struktur sowie gemäß dem Leben, dennoch werden sie *ein* Lebewesen vervollständigen, z. B. den Menschen. Wenn du sie einzeln betrachtest, gemäß der Natur des Einzelnen, dann sind ihre Naturen verschieden, aber zusammen sind sie alle für die Vervollkommnung eines Lebewesens [geeignet]. Auf dieselbe Weise erfasse die naturhaften [Dinge]. Denn sie alle sind Teile des Himmels, der Himmel aber als Himmel [ist] eins

---

74 Wie in Kap. 1 geht es auch hier um den Unterschied zwischen der metaphysischen und der physischen Ebene.

75 სფერო. Das georg. Wort ist eine Umschreibung vom griech. Begriff σφαῖρος.

76 Über die möglichen Quellen der Götternamen bei Petrizi (u. a. über die Doppeletymologie Zeus-Dios) s. M. Mtchedlidze, »L'étymologie de ›Zeus‹, de ›Cronos‹ et d' ›Ouranos‹ chez Ioané Petritsi et ses sources«, in: *ΑΝΑΘΕΣΙΣ. Philological-Historical Studies. Dedicated to Academician Tinatin Kaukhchishvili,* Ed. R. Gordeziani, Tbilisi 1999, p. 219-226 (auf georgisch, Zusammenfassung auf französisch), und L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi. A Witness«, p. 579-580. S. auch Petrizis Kommentar, Kap. 14. Bei Petrizi sind drei Formen von »Zeus« zu unterscheiden: »Zeus«, »Dios« und »Dia«. Alle drei verwendet Petrizi wie Eigennamen, die verschiedene Aktivitäten dieses Gottes bezeichnen. »Dios« und »Dia« sind offensichtlich Synonyme, die Petrizi vom griech. διά ableitet. S. Kap. 26: »*Kronos* ist die Fülle des Geistes, *Dia* ist *Zeus,* [denn] *Dia* bedeutet ›durch‹ , weil alles durch ihn [geworden ist]. Und *Zeus* [bedeutet] das Brodeln und den Überfluß des Lebens.«

77 Diese Götternamen bezeichnen hier Planeten: Aphrodite = Venus, Ares = Mars, Hermes = Merkur, Dios = Iuppiter und Kronos = Saturn.

und einartig[78], d. h. [er ist] ein Abbild des Abbildes des Einen, d. h. er ist Monade der Körper und die Gattung, die die Körper umfaßt. Das kannst du auch bei der Natur sehen, denn jede Natur der teilhaften[79] [Dinge] vereinigt sich bei[80] *einer* Natur, genauso wie die Natur aller Lebewesen [sich] bei *einem* Lebewesen [vereinigt], und es gibt die Lebewesen und die Lebewesenheit. Die Lebewesen sind dabei Teile, die Lebewesenheit aber ist Gattung, Monadigkeit und Abbild des Einen. Dasselbe [gilt] für die Seelen: Alle Seelen sind Teile, wie z. B. [die Seele] der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers und aller anderen Sphären, die Gattung und die Monade aber [ist] die Seele der unbewegten Sphäre oder die *ochema*lose[81] universelle Seele, die unserer Meinung nach zur Gattung des Geistes gehört als diejenige, die an den Pforten des Geistes steht.[82] Diese Monade der Seelen ist ein[heit]lich und [sie ist] Abbild des Einen. Und es gibt noch den ersten Geist, den die Lehre als ersten Kosmos und erstes Zusammengesetztes dargestellt hat, und [dieses] Wahrhaft-Seiende ist Monade aller Geister und aller Wesen, aber [nur] derer, die Gattung und Form bekommen haben.[83] Jeder Bereich der Geister ist ein Teil [von ihm], aber es selbst als Gott sieht alles von ihm Geschaffene. Der erste mangellose Geist ist also Abbild des Einen und Monadigkeit der Geister. Aufgrund seiner Teile ist er nicht Eines, aber als Monade der Geister ist er Eines und Abbild des Einen. Das kannst du auch bei der göttlichen Zahl sehen. Denn alle Zahlen der göttlichen Monaden sammeln sich um das Eine, das im gleichen Maße [von allen] abgesondert ist, sowie um diejenigen zwei

---

[78] გუარ ერთისა. Es gibt eine Glosse in den Handschriften zur Erklärung dieser Formulierung: »und das Abbild [des Einen]«.

[79] ნაწილებითთა, entspricht hier und weiter μερικός. Dasselbe Wort wird von uns manchmal auch als »einzelnes« übersetzt.

[80] მიმართ, entspricht πρός.

[81] უოქიმოჲ (ὄχημα-nicht habende) სული საყოველთაოჲ. Das letzte Wort entspricht dem griech. ὅλος, ist also ein Gegensatz zu μερικός. Wir übersetzen საყოველთაო meistens mit dem deutschen »universell«. Hinsichtlich des Begriffs »ochema« siehe die letzten Kapitel des Kommentars (205, 207-210); zur Geschichte des Begriffs »ochema« s. z. B. Dodds, *Elementatio*, p. 313-321.

[82] Zum Ausdruck »Pforte«, »Hof und Pforte« s. auch Kap. 8, 17, 130.

[83] გაგუარებულთა და გასახეებულთა.

Quellen, die aus dem unvorstellbaren [Einen] geflossen sind, und durch sie streben alle geschaffenen Henaden zum Ungeschaffenen [Einen] empor.[84]

In den logischen [Sachverhalten] wird die Einheit des Sinnes dadurch erreicht, daß die Aussagenzusammensetzung[85] [auch] das Eine nachahmt, [soweit also die Schlußfolgerung sie zu einem macht]. Denn es gibt drei Teile des *Syllogismus*, d. h. der Aussagenzusammensetzung. Das *Symperasma* macht die Aussagenzusammensetzung eins und läßt sie einartig [werden], denn jeder *Syllogismus* [besteht] aus drei Begriffsbestimmungen und einem *Symperasma*. Die Begriffsbestimmungen sollst du als Teile fassen und das *Symperasma* als das, was [die anderen Teile zur Schlußfolgerung] als zur Gattung führt. Und jede Gattung ist, wie wir es gelernt haben, eines und unteilbar.[86]

Über [die Gattung] wird gesagt, sie sei unteilbar, denn falls etwas der Definition der Gattung abgezogen wird, dann wird es keine Gattung mehr für das sein, wofür es Gattung sein soll. Denn falls du »vernunftbegabtes« oder »sterbliches« oder die »Erkenntnisfähigkeit« abziehst, wird es keine Gattung des Menschen mehr sein. Lerne dies bezüglich des Unteilbaren.

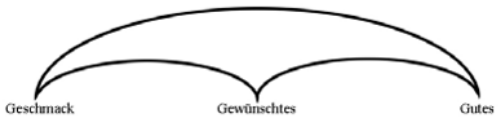
Dementsprechend gehe zu musikalischen Ordnungen über, und auch in ihnen wirst du das gewordene Eine sehen. Denn auf welche Weise auch immer du Stimme und Musikinstrument anordnest, bekommt [diese Anordnung] sofort eine Gattung, [egal], ob es sich um eine besänftigende, Aufregung hervorrufende oder treibende Stimme und Harmonie handelt. [Soll ich

---

[84] Eine andere Übersetzungsmöglichkeit kann lauten: »… und [so] streben alle von ihnen geschaffenen Henaden zum Ungeschaffenen [Einen] empor«.

[85] D. h. Syllogismus, s. »Prolog«. Im nächsten Satz erwähnt Petrizi diesen Begriff in griechischer Form.

[86] განუკუეთელი. Hier ist am Rand der Handschriften folgende Figur angegeben:




Unter »Geschmack« ist anscheinend der »gute Geschmack« eines Gegenstandes zu verstehen, d. h. etwas, das gut schmeckt. Diese Figur könnte genauso wie andere Figuren im Kommentar Petrizis auf eine Vorlesungspraxis hinweisen. Das bestätigt auch die Form der Ansprache, die Petrizi in seinem Kommentar benutzt. In der georg. Edition Kauchtschischvilis ist diese Figur im Haupttext eingetragen (Petrizi, II, S. 22).

auch die zahllosen Stimmen], die zur Versuchung hinsichtlich des Sichtbaren [verführen], d. h. die als weiblich bezeichnet werden und die die Standhaftigkeit der Seele mitreißen und zerstören, aufzählen?[87] Die Stimmen und Harmonien [bestimmter] Art[88] werden in den Musiklehr[büchern] auf die Sonne bezogen, andere auf *Kronos* oder auf *Dios* und *Aphrodite*. Du aber fasse die Ordnungen und die Zusammenklänge vom *hypatos* bis zum *netos*[89] als Teile, das sind sie auch. [Im Ganzen] aber [sind] die zueinander Stimmenden[90] und die natürlich aneinander Teilhabenden die Gattungen.

In allen ist also Abbild und Ähnlichkeit des Einen. In der Geometrie kannst du das auch deutlich sehen.

Er sagt, daß [etwas] durch das, wodurch [es] sich vermehrt hat, Nicht-Eines ist, daß es aber durch das, wodurch es die Einwirkung des Einswerdens erfahren hat[91] und [dem Einswerden] erlegen ist, Eines ist. Beachte, daß er die Durch-die-Teile-[Zusammensetzung] als Vielheit bezeichnet, denn jedes gewordene Eine besteht aus Teilen, das ungewordene Eine aber hat weder Teile noch Glieder oder Elemente, denn jedes Glied und Element geht dem voran, dessen Glied es ist, dem Einen aber geht nichts voran. Deswegen ist die Durch-die-Teile-[Zusammensetzung] jedem durch das Werden entstandenen Einen zu eigen, das ungewordene Eine aber ist über die Durch-die-Teile-[Zusammensetzung] erhaben. Und dann sagt er »hat eine Einwirkung erfahren«. Nicht jede Erfahrung einer Einwirkung ist von gleicher Art. Wir sagen, daß das, was vereinigt, auch unsterblich machen und das Verharren bewirken soll[92], wie es beim Geist, der Seele, der Natur und dem Himmel der Fall ist. Diese vereinigenden Erfahrungen der Einwirkung sind Leben für sie.

87 Der ganze Satz ist bereits auf georgisch ziemlich schwer zu verstehen.

88 მორთულებასა გუართასა.

89 ὕπατος, νητός: der höchste und der tiefste Ton.

90 ზედამომართებულნი. Dieses Wort wird in der russischen sowie moderngeorgischen Ausgabe mit »künstlich« wiedergegeben, wahrscheinlich als Gegensatz zum nachfolgenden Wort »natürlich«. Es ist schwierig zu beurteilen, welche Übersetzung passender ist, denn diese ganze Passage ist bei Petrizi sehr kompliziert.

91 ოვნო, entspricht πάσχω. Diesen Begriff übersetzen wir mit »eine Einwirkung erfahren«, manchmal mit »affiziert werden« und in einzelnen Fällen auch mit »leiden«. Dementsprechend wird auch ვნებაჲ (πάθος) von uns übersetzt.

92 მგე, d. h. das, was μένειν verursacht, möglich macht.

Denn *Parmenides* sagt, alles lebe[93] durch das Eine,[94] d. h. durch die Einheit, und es erliege dem Einswerden; denn es ist groß[artig] für [alle], wenn das Wesende durch seine Eigenschaft zum Abbild der überwesenden Sonne wird, sich gemäß seinem Wesen von der seligen Erhabenheit prägen läßt und im Einen lebt[95], wie Gott im Gott und Eines[96] im Einen.

Lerne, daß er im zweiten Kapitel über das aus den Teilen zusammengesetzte Eine spricht, welches durch die Teilhabe an dem Einen, das über die Teile erhaben ist, entstanden ist und welches Eines und Nicht-Eines ist, wie es die Untersuchung aufgrund der Zahlen, der logischen und der naturhaften [Dinge] bewiesen hat, als er über den *Syllogismus* und das *Symperasma* sprach sowie über die musikalischen Ordnungen und Stimmen.

---

[93] ცხოვნდებისო. Mit diesem Wort übersetzt Petrizi das griech. σῴζω (Aktiv oder Medio-Passiv) in der *Elementatio*, das die Bedeutung »(am Leben) erhalten«, »bewahren« hat. Normalerweise aber hatte das georgische Wort ცხოვნება die christliche Bedeutung von σῴζω (σῴζομαι), d. h. »lebendig machen«, »erlösen« (bzw. »lebendig-« oder »erlöst werden«). Durch diese sprachliche Kontamination (Ausdruck des neuplatonischen Begriffs mit dem für den georgischen Leser gut bekannten christlichen Wort) wollte Petrizi anscheinend den Zusammenhang zwischen Proklischem und Christlichem andeuten.

[94] Vgl. z. B. Pl., *Prm*. 166c, wo gesagt wird, daß ohne Eins nichts anderes ist. (G. Tewsadze, *Petr. russisch*., S. 246). Bei Proklos finden wir dieselbe Formulierung, die Petrizi gebraucht hat: τῷ γὰρ ἑνὶ σῴζεται πάντα (*Inst*. Prop. 13, Dodds 14, 28-29 und Anm. von Dodds, p. 200 mit dem Hinweis auf einen ähnlichen Ausdruck bei Plotin und Syrianos). Es gibt ähnliche Formulierungen auch im *Parmenides-Kommentar* des Proklos: VI, 1087, 34; VII, 1144, 29; VII, 1150, 20; VII, 510, 23, ed. Cousin; s. auch Proclus, *Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem*, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka, edd. R. Klibansky et C. Labowsky, Londres 1953, 54 [Plato Latinus vol. III]. (Weiter zitiert: Procl., *in Prm*., K-L) in Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, ed. C. Steel, t. I Leuven/Leiden 1982 (t. II Leuven 1985). (Weiter zitiert: Procl., *in Prm*., ed. Steel). Vgl. Plot., *Enn*. VI, 9, 1.

[95] ცხოვნდების, s. die beiden vorigen Anmerkungen.

[96] Oder: (die) Henade.

## 3

In diesem Kapitel spricht [Proklos] über das gewordene Eine und unterscheidet es von dem ungewordenen Einen. Das ungewordene Eine ist das erste und erhabenste Eine, dem nichts vorangeht. Durch dieses ungewordene Eine sind die Monaden der gewordenen Henaden entstanden. Und er sagt hier, daß das gewordene Eine sich vom ungewordenen Einen unterscheidet, denn das ungewordene Eine ist nicht aus den Monaden zusammengesetzt, wie das gewordene [Eine], weil das gewordene Eine seine [eigenen] Teile hat, d. h. die Zahlen, die naturhaft, mathematisch oder theologisch sein können, denn das Gewebe der Seienden hat drei Aspekte.

Lerne, daß die Monaden des Wahrhaft-Seienden, welches der erste Kosmos und das erste göttliche Wesen und das erhabenste Wesende ist, erste Zahl und erste Grenze und erste Grenzenlosigkeit sind. Denn das erste Zusammengesetzte ist aus ihnen entstanden, und das erste Gewebe des Wahrhaft-Seienden stammt vom Einen, welches [d. h. das Eine] über jede Zusammensetzung und ihre Teile erhaben ist. Genauso ist es auch bei den naturhaften und wissenschaftlichen[97] [Dingen], die im ersten Scholion erwähnt wurden. Deswegen erkenne das hier kurz, daß jedes gewordene Eine durch Teilhabe [seiner Teile] aneinander Eines wird. Nimm zum Beispiel dieselbe Zahl, sagen wir Fünf. Die Teile der Fünf haben aneinander teilgehabt und das Wesen der Fünf zusammengesetzt. Fünf als Fünf ist eine Zahlenstufe unter den Zahlen,[98] aber als Fünfheit ist es weder Zahlenstufe noch eine unter den Zahlen, sondern nur die Gattung, die Monade und die Natur, weil es *schesis*-los[99] ist. Die Fünf aber sieht man unter den Zahlen sowie in [ihrer] *schesis*[100] [d.h. in ihrer Relation zu anderen Zahlen] und in der Reihe der Zahlenstufen. Denn sie bekommt alle ihre Teile sowie ihre Gattung vom er-

[97] სწავლულებითთა.

[98] სათუალავი რიცხუთა-შორისი.

[99] უსხეტო – ἄσχετος: relationslos. Bei Petrizi ist dieses Wort in griechischer Form mit dem georgischen Praefix für Negation (u für griech. α) wiedergegeben, genauso wie es im Fall der *ochema*losen Seele usw. der Fall ist.

[100] σχέσις.

habenen Einen und läßt sich selbst vom [Einen] prägen, [und diese Prägung ist] in sowie über ihr selbst, d. h. über ihren Teilen, und zwar als Gattung, die über ihr selbst steht. Lerne auch das, hast du verstanden? Denn wenn du »Fünf« sagst oder eine andere Zahl [nennst], [dann] sind die Teile der Fünf, die aus fünf Zahlen besteht, die Teile der Zahl. Aber wenn du Fünf nicht wie Fünf, sondern wie die Fünfheit nimmst oder wie die Zehnheit, was die Gattung und Natur ist, und sie von der Zahl abstrahierst[101] und *schesis*los machst, dann werden ihre Teile nicht mehr Teile im Sinne der Teile einer Zahl sein, sondern [sie werden nur im Sinne] der Teile irgendeiner Gattung [sein]. Und sie werden nicht diejenigen Teile sein, die zu den Zahlen wie [andere] Zahlen zu zählen sind, sondern [sie werden] wie Glieder der Definitionen [sein]. Nimm, um Klarheit zu schaffen, als Beispiel Folgendes: Wenn du »Mensch« sagst, dann sind die Teile der Definition von »Mensch« nicht nur »Lebewesen«, [oder] »vernunftbegabtes«, [oder] »sterbliches« oder »erkenntnisfähiges«, sondern jedes für sich ist nur ein Teil der Gattung. Denn »Lebewesen« in bezug auf den Menschen bedeutet nicht nur einfach »Lebewesen«. Dies betrifft auch die anderen Teile der Definition. Diese naturhaften Beispiele sowie [ihren] Sinn kannst du an allen [Dingen] sehen.

»*Denn wenn es Eines ist, wird es nicht Eines. Denn das Seiende wird nicht.*«[102]

Du hast gehört, daß das Seiende, das gemäß der Gattung besteht, nicht wird. Das hat *Aristoteles* in der »*Physik*« bewiesen. Er sagt, daß das Seiende nicht wird, wenn es gemäß der Gattung besteht.[103] Das bedeutet: Wenn es [schon] ist, wie kann das Wesende [dann noch] werden? Denn jedes Gewordene wird aus dem Nichtwesenden zum Wesen. Wenn du den [Begriff] »Werden« hörst, berücksichtige, daß es mehrere Bedeutungen besitzt: Denn entweder bekommt [etwas] das bloße Sein aus dem völligen Nicht-Sein (wie es bei allen

[101] განაყენო.

[102] Prop. 3, Dodds 4, 6-7. Diese Stelle ist in der georgischen Ausgabe von S. Kauchtschischvili nicht ganz korrekt angegeben. Wir haben unsere Übersetzung dieses Zitats und der nachfolgenden Passage nach dem Text der Handschriften korrigiert. In seiner Übersetzung der *Elementatio* formuliert Petrizi das Zitat (τὸ γὰρ οὐ γίνεται ὃ ἤδη ἐστίν) wieder anders: »რომელი გუარითა არს და წარმოდგომილ არს«: »was gemäß der Gattung ist und besteht« (oder, statt des letzten Wortes: »entstanden ist«). Ist diese »Gattung« von Petrizi selber zum besseren Verständnis des Textes eingefügt worden?

[103] Arist., *Ph.* I 7, 190a. Vgl. Petrizi, Kap. 52 und Arist., *Metaph.* VII 9,1034b8.

geborenen sowie künstlich hergestellten [Dingen der Fall] ist, daß sie, zuvor Nichtseiende, [zu Seienden] geworden und entstanden sind), oder die schon Bestehenden und einer Gattung Zugehörigen werden zu [etwas] anderem. Das sehen wir bei allen zufälligen und akzidentellen[104] [Dingen], wie [wenn z. B.] Trauer zur Freude [wird] und Kühle zur Hitze. Dies und Derartiges heißt »Werden«, aber [nur im Sinne] des Zufälligen und Akzidentellen und nicht [im Sinne] des Wesentlichen und Natürlichen. Deswegen sagt er hier, daß das Gewordene und das gemäß der Gattung Bestehende nicht wird.

Durch diese Regeln sowie durch die natürlichen Phänomene[105] ist klar, daß das Seiende, das gemäß der Gattung besteht, nicht wird, und wenn das gewordene Eine [bereits] seiend ist und besteht, dann wird es nicht. Das ist also unmöglich, daß, wenn dieses Eine geworden ist und [schon] besteht und sogar sich selbst zum Wesenden macht, [es dann noch] wird. Denn jedes Werden wird entweder von der Zeit beherrscht oder von der Ewigkeit, und kein [Werdendes] kann sich von diesen zwei Prinzipien ablösen; denn alles Gewordene [entwickelt sich] entweder in der Zeit und ist mit der Natur und der Veränderung verbunden, oder es ist in der Ewigkeit und ist mit der Ordnung der Wesenden verbunden. Das Seiende aber, als Seiendes, wird aufgrund seiner Gattung nicht werden, denn das Werden durch Veränderung kann zwar den Seienden widerfahren, aber nur denen, die naturhaft und die in der Zeit sind, nicht aber denen, die in der Ewigkeit verharren. Denn jedes *aidion*[106] ist unbewegt gemäß [seiner] Gattung [Form] sowie seiner akzidentellen Qualität, denn diejenigen, die wir hier als »Zufällige« bezeichnen, sind Wesen im geisthaften Kosmos. Es gibt aber keine Gattung [Form] und kein Urbild für die unteilbaren und einzelnen[107] Zufälligen, sondern nur für die ewigen Gattungen, wie es vom großen *Platon* bewiesen wird.[108]

---

[104] შემთხვეულთა და ზედშემოსრულთა, entspr. τυγχάνον und συμβεβηκόν.

[105] საქმეთა.

[106] αἴδιος – Ewiges. Da Petrizi aber sprachlich αἴδιος (სამარადისოჲ) und αἰώνιος (საუკუნოჲ, მარადმყოჲ, სამარადმყოჲ) unterscheidet, übersetzen wir diese Begriffe mit »Immerseiendes« und »Ewiges«, obwohl der inhaltliche Unterschied zwischen ihnen nicht immer spürbar ist.

[107] ნაწილებითთა, entspr. μερικός.

[108] Vgl. Pl., *Prm*. 130b-d.

## 4

Sobald er mit dem Beweis des dritten Kapitels fertig ist, geht er zum vierten [Kapitel] über und sagt: »*Jedes Geeinte ist etwas anderes als das Selbst-Eine*.«[109]

Die Erklärung dafür findest du schon in den oberen Scholien. Denn er sagte, daß das Geeinte durch die Teilhabe am Selbst-Einen Eines wird gemäß der Gattung sowie [gemäß] den Teilen. Und dann fügt er hinzu: »*Das Selbst-[Eine] ist nicht sowohl Eines wie auch nicht Eines. Wenn auch es Eines und nicht Eines wäre und das erste Eine*[110] *die beiden zusammen hätte*,«[111] dann würde etwas anderes dem Selbst-Einen vorangehen, und so [würde es weiter] von den Grenzenlosen bis zur Grenzenlosigkeit gehen, und es würde keine Grenze und kein Prinzip mehr für die Ordnung der Seienden geben; aber das ist unmöglich. Das Selbst-Eine ist also nur [das Selbst-Eine], [denn] es ist weder durch die Teilhabe an [etwas] Erstem Eines geworden, noch ist es aus Teilen zusammengesetzt, sondern es ist die selbsteine Quelle, die sogar über die Prinzipienhaftigkeit erhaben ist, wie es oben schon bewiesen worden ist.[112] Wenn aber das Eine und das Geeinte dasselbe wären, dann müßte es eine grenzenlose Vielheit der Monaden des Geeinten geben, aus denen das Geeinte entstanden ist. Aber das ist unmöglich, weil aus den grenzenlosen Teilen die grenzenlose Ganzheit nirgendwo bestehen kann; auch diese Teile werden nicht als Teile bestehen, denn das Grenzenlose ist für niemanden Teil, weil der Teil [nur] für die Teile Teil ist, nicht aber für die Grenzenlosen, was oben ausreichend bewiesen worden ist.

[109] Prop. 4, Dodds 4, 9.

[110] D. h. das Eine in ihm, wie es bei Proklos steht und auch in der entsprechenden Übersetzung Petrizis.

[111] Prop. 4, Dodds 4, 12-14.

[112] Vgl. oben Kap. 1 (Petrizi, II, 16, 23).

## 5

Laßt uns das fünfte Kapitel [besprechen], in welchem gesagt wird, daß »*jede Vielheit sekundär und Nachfolgendes gegenüber dem Einen [ist]*«.[113]

Wenn aber jemand sagen sollte, die Vielheit gehe dem Einen voran, dann [könnte] sie nicht am Einen teilhaben, denn [in diesem Falle] wäre die Vielheit [schon] vor dem Hervorscheinen des Einen [gewesen]. Am Nichtwesenden kann [sie jedoch] nicht teilhaben. Das, was am Einen teilhat, ist [zugleich] Eines und Nicht-Eines. Und wenn es so ist, wie es oben gezeigt wurde, dann muß jede Vielheit nach dem Einen sein. Denn keine Vielheit kann ohne das Eine entstehen. Und wenn die Vielheit am Einen nicht teilhat, dann wird keine Zahl eines sein, weder z. B. Hundert noch ihre Teile; denn die Zahl Hundert wird – genauso wie alle ihre Teile – durch das Eine geeint.

»*… dann wird die Vielheit nach dem Einen sein; sie hat teil am Einen, das Eine aber hat nicht an ihr teil*«.[114]

Das heißt: Die Vielheit hat am Einen teil, das Eine braucht aber für das Sein seines Wesens an der Vielheit nicht teilzuhaben. Die Vielheit kann jedoch nicht ohne das Eine, das für sie wesensgebend[115] ist, verharren. Das Eine bedarf aber, um zu sein, nicht der Vielheit, wie es ganz klar bewiesen worden ist.

»*Wenn aber auch das Eine an der Vielheit teilhat, dann besteht es zwar gemäß dem Sein als Eines …*«.[116]

Das heißt, daß das, was nicht das Selbst-Eine ist, als das vervielfältigte Eine ist. Das vervielfältigte Eine, das aus Teilen zusammengesetzt und durch Teilhabe einsgeworden ist, ist, obwohl es den Anschein des Einen hat, nicht wahrhaft das Selbst-Eine. Wie die Vielheit durch das Eine geeint ist, genauso ist auch [dieses] Eine durch die Teilhabe an der Vielheit vervielfältigt. Oben wurde [diese Frage] ausführlich erörtert, und zwar als Hauptlehre,[117] nicht als

[113] Prop. 5: Einfacher im Griech.: Πᾶν πλῆθος δεύτερόν ἐστι τοῦ ἑνός. Dodds 4, 19.

[114] Prop. 5; Dodds 6, 5-6.

[115] მაარსებელისა.

[116] Prop. 5; Dodds 6, 7-8: κατὰ μὲν τὴν ὕπαρξιν ὡς ἓν ὑφεστός.

[117] სიტყუად, entspr. »Wort«, »Logos«.

Scholion. Wer sucht, findet [sie] im [Text], der das Eine und die Vielheit betrifft.[118]

»*Wenn aber etwas anderes diejenigen, die aneinander teilhaben, teilhaben läßt, dann muß dieses andere den beiden vorangehen.*«[119]

Wenn die Vielheit und das Eine also aneinander teilhaben, dann muß es noch ein anderes geben, welches sie teilhaben läßt, und so weiter bis zur Grenzenlosigkeit. Das bedeutet, daß das Eine nicht an der Vielheit teilhat, sondern es ist so, daß es die Vielheit an sich teilhaben läßt und [der Vielheit] das Einswerden aus der eigenen, ungewordenen und erhabensten Einheit gewährt.

Zugleich geht er noch der Frage nach, ob das Eine und die Vielheit Gegensätze sind. Die Gegensätze aber löschen einander aus und werfen einander nieder. Diese Frage muß auf folgende Weise erklärt werden: Jeder Gegensatz entzieht sich den Verhältnissen [mit dem, was ihm gegensätzlich ist], und er läßt weder an sich teilhaben noch wird er [zu seinem Gegensatz] werden. Laßt uns das mit Hilfe des Herrn so erklären: Nehmen wir erstens die Naturen der Gegensätze, denn Gegensätze lassen sich in zwei [Arten] teilen, ich meine das Vermittelte und das Unvermittelte. Die vermittelten [Gegensätze] sind z. B. das Weiße und das Schwarze, weil sie die anderen Farben als vermittelnde haben. Das unvermittelte [Gegensätzliche] sind z. B. das Helle und das Dunkle, das Leben und der Tod und alles Derartige. Wenn aber jemand von den Gegnern sagen sollte, daß die Vielheit und das Eine Gegensätze seien, dann wird die Vernunft[120] rückfragen, zu welchen Gegensätzen seiner Ansicht nach das Eine und die Vielheit gehören, ob zu denjenigen, die vermittelt sind, oder zu denjenigen, die unvermittelt sind. Und wenn er uns sagt, sie gehören zu denen, die vermittelt sind, dann werden wir [dazu noch] fragen, was denn das sei, was zwischen ihnen [d. h. dem Einen und der Viel-

[118] Das ist das Hauptthema der ersten Propositio der *Elementatio*. Anscheinend meint Petrizi hier diesen Text des Proklos zusammen mit seinem ausführlichen Kommentar dazu sowie seinen sog. »Prolog«.

[119] Prop. 5; eine nicht ganz genaue Übersetzung von τὰ δὲ συνιόντα καὶ κοινωνοῦντα πῇ ἀλλήλοις εἰ μὲν ὑπ᾽ ἄλλου συνάγεται, ἐκεῖνο πρὸ αὐτῶν ἐστιν. (Dodds 6, 10-12). Hier, wie auch in mehreren anderen Fällen, wiederholt Petrizi seine eigene Übersetzung nicht exakt (vgl. *Petrizi* I, 6, 31-7, 2), sondern er übersetzt bzw. paraphrasiert den Text zum zweiten Mal.

[120] ხიტყუამან.

heit] vermittele, genauso wie es auch bei den anderen vermittelten [Gegensätzen] zu beobachten ist. Wenn er aber sagt, das Vermittelnde zwischen dem Einen und der Vielheit sei *perit[tos] - artios* oder *artios - perittos*, dann antworten wir ihm, daß *artios perittos* und *perit[tos] artios* nicht der Wirkung gemäß im Einen zu sehen sind,[121] sondern der Kraft gemäß, genauer – der Überkraft gemäß, nicht aber derjenigen Kraft gemäß, die aus der Unvollkommenheit zur Wirkung kommt. Denn wir haben gelernt, daß diejenigen, die sich hier als Gegensätze zeigen, die miteinander kämpfen und einander verderben, dort im geisthaften Kosmos Brüder sind, die einander lieben und einander Wesen geben. Betrachte auch die Prinzipien[122] der Wesenden in der Seele, die [zwar] Gegensätze zu sein scheinen, innerhalb der Seele aber weder einander verderben noch einander entgegentreten. Außerdem belasten sie die Seele nicht und lassen auch ihre Eigentümlichkeiten nicht zusammenfließen oder sich miteinander mischen. Daß die Vielheit zum Einen nicht im Gegensatz steht, kannst du auch dem Beispiel des Einen entnehmen, und das auf noch unkörperlichere und erhabenere Weise als im Falle der Seele. Dazu [kommt] noch [die Tatsache], daß alle, die sich als Gegensätze zeigen, Gegensätze in der Zeit sind,[123] wie es bei den Eigenschaften[124] der vier Elemente der Fall ist, und daß die Gegensätze keine Ursache des Seins füreinander sind. Sondern es ist so, daß sie miteinander kämpfen und einander vervollständigen. Das Eine verhält sich aber umgekehrt zur Vielheit. Deswegen ist die Vielheit kein Gegensatz zum Einen, sondern sie ist durch [das

[121] ἄρτιος - περισσός: gerade und ungerade Zahl. Zu diesen Begriffen vgl. Pl., *Grg*. 541b, *Prt*. 356e; *Plt*. 262e (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXI). Bezüglich der Begriffe »artios-perissos« wird G. Tewsadzes Ansicht nach an dieser Stelle des Kommentars auf Kap. 23 der *Ersten Analytik* des Aristoteles zurückgegriffen (41a27) (Über das Gerade und Ungerade). Das gleiche Thema findet sich bei Aristoteles auch in Kap. 44 (50a85) der *Ersten Analytik*. Die Termini artios-perissos und perissos-artios tauchen, so G. Tewsadze, in der *Platonischen Theologie* des Proklos auf und entsprechen dort der Einheit der Grenze und der Grenzenlosigkeit, d. h. der Dreiheit. (Vgl. L. J. Rosán, *The Philosophy of Proclus*, New York 1949, p. 147). G. Tewsadze, *Petr. russisch*, S. 247.

[122] სიტყუანი, entspricht λόγοι.

[123] სწორ განყოფილ ჟამითა.

[124] რომელობანი.

Eine] entstanden,[125] und das Eine verleiht der Vielheit die Ganzheit. Die Scholien zu anderen Beweisen wurden oben vorgelegt.

## 6

Nach der Vollendung des fünften Kapitels geht er zum sechsten über. In diesem [Kapitel] sagt er, daß »*jede Vielheit entweder aus Geeinten oder aus Henaden besteht*«.[126] Beachte, daß die Vielheit teilbar ist, genauso wie die Zahlen [teilbar sind]. Das erste Zusammengesetzte nenne ich das erste Wesende. Dies hat die Lehre[127] als Wahrhaft-Seiendes bezeichnet und geehrt. Dieses Wahrhaft-Seiende ist aber nicht aus Geeinten zusammengesetzt, sondern aus Henaden. Wenn du aber die überwesenden Henaden erkennen möchtest, dann nimm als Beispiel dasjenige Eine, das in den Zahlen ist: Wie nämlich dieses Eine in sich jede Art Vielheit so trägt, daß dabei weder Zusammenfluß noch Teilung stattfinden, so trägt auch das unvorstellbare Eine in sich alle [Arten] der Übergattungen, Gattungen, Urbilder, Abbilder [und auch des] Gattungslosen; das [Letzte] wurde als das Formlose, Gestaltlose und Unräumliche, das keine dreidimensionale Ausdehnung besitzt, vom trüben Gedanken[128] bezeichnet, wie der Philosoph sagt; all dies ist in der einheitlichen und übereinfachen Zahl. Das erste Zusammengesetzte und sein ganzes Gewebe, d. h. das Wahrhaft-Seiende, wurde aus den Einfachen zusammengesetzt. Aus diesem ersten Gewebe wiederum [entstand] noch ein anderes Zusammengesetztes, das in noch höherem Maße zusammengesetzt ist, nämlich das Wesen des Ewigseienden, des Selbst-Lebewesens,[129] des Bereichs der Geister, [das Wesen] der Seele und der Seelen, der Natur und der Naturen sowie des[jenigen] Körpers, der Himmel ist, und [auch] der [einzelnen] Körper. Es ist also möglich, auch in den Zahlen Bild und Ähnlichkeit des Einen zu finden. Denn aus derjenigen Zahl, die im Einen ist und die urbildlich ist, [gehen] die Monaden

[125] წარმონაარს.

[126] Prop. 6, Dodds 6, 22.

[127] სიტყუამან, entspr. λόγος.

[128] ნამრღუევმან გულის სიტყსამან. Siehe auch Kap. 32 und 59.

[129] თუთცხოველისა. Entspr. griech. αὐτοζῷον. Siehe Kap. 11.

[hervor], die sich unter [der Zahl] Zehn befinden und die [d. h. diese Monaden, die Zahlen unter Zehn] wir als »abbildliche Zahl« sowie auch als »das erste Zusammengesetzte« und als »Abbild des Wahrhaft-Seienden« bezeichnen. Die Zahl, die außerhalb der Zehn ist, bezeichnen wir aber als Abbild des Abbildes und als Zusammengesetztes des Zusammengesetzten. Und so weiter durch die ganze Kreisbewegung der Wesenden hindurch.

»*Wovon das erste Geeinte [seinen] Anfang nimmt, von dort [stammen] auch seine Prinzipien: die ersten Henaden*«.[130]

Denn das erste Zusammengesetzte ist aus den ersten Henaden [hervorgegangen]. Die ersten Henaden aber gehen aus demjenigen Einen hervor, das kein vorgängiges Erstes vor sich selbst hat und das selbst Allererstes ist. [Auf diese Weise also geht] das erste Zusammengesetzte aus dem Höchst-Einen [hervor], und so ist das erste Geeinte aus Henaden [zusammengesetzt]. Wenn du aber meinst, daß [wiederum] auch diese Henaden aus Geeinten [zusammengesetzt sind], dann werden wir noch anderer nicht-geeinter Henaden bedürfen und dann noch anderer wegen der anderen und so weiter bis zur Grenzenlosigkeit, was unpassend ist und keinen Halt gewährt. Es war also vor dem ersten Zusammengesetzten die unzusammengesetzte Zahl und die einheitliche überwesende Sphäre. Schon oben wurde bewiesen, daß jedem Zusammengesetzten die Einfachen vorangehen und jeder Vielheit das Eine. Das erste Zusammengesetzte ist [also] aus den Henaden [zusammengesetzt], und [so] finden wir, daß es aus dem [einen] Prinzip [stammt].

[130] Dodds 6, 26: εἰ δὲ ἐξ ὧν τὸ πρώτως ἡνωμένον, ἑνάς. Die Übersetzung Petrizis ist eine Paraphrase, die im Kommentar von ihm in einer gegenüber seiner reinen Übersetzung noch ergänzten Form angegeben wird. Die reine Übersetzung lautet: »Wovon das erste Geeinte [seinen] Anfang nimmt, von dort [stammen] auch die Henaden« (Petrizi, I, 7, 24-25). Petrizis Akzent auf »Prinzip« wird durch seinen Kommentar dieses Satzes deutlich. Was »die Henaden« (im Plural) angeht, so steht der Plural auch in allen griechischen Handschriften. Dodds hat jedoch die Form des Plurals durch Sing. ersetzt, was aus seiner Anmerkung (p. 26) ersichtlich ist.

## 7

So hat er das Wort des sechsten [Kapitels] mittels der Dichte der Beweise vollendet.[131] Nun geht er zum siebenten [Kapitel] über, in dem er sagt: »*Jedes ein anderes Hervorbringende ist besser als die Natur des Hervorgebrachten.*«[132] Er beweist [diese Aussage] durch drei Aussagen: Entweder ist es besser [als das andere], oder schlechter, oder es ist das gleiche. Das soll erklärt werden.

[Sagen wir, es ist] gleich. Dann muß es auch das gleiche hervorbringen, und das [Letzte] wäre demjenigen Hervorgebrachten gleich, das das Hervorbringende [vorher] hervorgebracht hat. Es ist aber unmöglich, daß die Letzten dem Ersten gleich sind, was so [jedoch] der Fall wäre. Wenn [nämlich] das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden wiederum gleich ist und noch etwas anderes vom Hervorgebrachten hervorgebracht wird, dann muß dies dem ersten Hervorbringenden gleich sein. Und so weiter bis zum Letzten, was [allerdings] unter den Seienden unmöglich ist. Das Hervorbringende ist [also] besser als das Hervorgebrachte.

Und weiter [ist] »*Wenn es keine Kraft hat*«[133] [so zu verstehen, daß], wenn das Erzeugte [keine Kraft hat], um zu erzeugen, es dann selbst deswegen mangelhaft sein wird, weil es gebärunfähig und unfruchtbar ist und keine Kraft des Erzeugens besitzt. Alles, was gebärfähig und hervorbringend ist, ist selbstverständlich besser als dasjenige, was gebär- und wirkungsunfähig ist.

Wenn es aber selbst das Hervorgebrachte ist und dabei »*auch selbst die anderen hervorbringt*«,[134] [ist das folgendermaßen zu verstehen:] Wenn es das Gleiche, wie es selbst ist, [hervorbringt], dann wird es weiter und weiter so [gehen] bis zu den Letzten. Damit wird aber die Ordnung der Seienden vernichtet und durcheinandergebracht, was unmöglich ist, wie es oben schon bewiesen worden ist. Das Hervorbringen der Gleichen findet nämlich durch die gleiche Kraft statt. Jedes Hervorbringende ist aber besser als das Hervorge-

[131] Der Titel des siebten Kapitels lautet in den georg. Handschriften (CF): »Über das Hervorbringende und das Hervorgebrachte«.

[132] Prop. 7, Dodds 8, 1-2.

[133] Prop. 7, Dodds 8, 8.

[134] Prop. 7, Dodds 8, 9.

brachte. [Das Hervorbringende] gibt das bloße Sein und das Wesen[135] dem Hervorgebrachten, und es versorgt [das Hervorgebrachte] auch mit der Kraft, die dem Wesen entspricht. Das ist der Sinn dieses Kapitels, der lautet: Von wem die Existenz[136] der Wesen bestimmt wurde,[137] von dem wurden auch die der Natur des Wesens entsprechende Kraft und Wirkung erzeugt.[138] Wenn das Wesen geisthaft ist, dann sind auch seine Kraft und [seine] Wirkung geisthaft. Wenn das Wesen seelisch ist, dann sind auch seine Kraft und [seine] Wirkung seelisch. Wenn es sinnlich ist, dann ist auch [seine] Kraft sinnlich. Denn [es ist so, daß] die Kräfte und die Wirkungen den Wesen entsprechen, denn aus den Wesen [entstehen] die Kräfte und aus den Kräften die Wirkungen. So ist es [zumindest] in der [Welt] des Werdens und des Vergehens, in dem Ewigseienden aber [verhält es sich] umgekehrt, wie es oben besprochen worden ist.

»*Wenn es aber selbst dasjenige ist, das die Kraft hervorbringt von all denen, die ihm folgen, dann kann es sich selbst wohl kräftiger als alle anderen machen.*«[139]

Er benutzt diese Worte zum Beweis und sagt: Was seine Eigenheit so vielkräftig gemacht hat, daß es [dadurch] auch die Nachfolgenden erzeugt, das [gibt ihnen] auch die Kraft, die [ihren jeweiligen] Wesen entspricht. Diese [ursprüngliche] Kraft aber ist über alle Erzeugten erhaben, [genauso wie] jede Ursache über die von ihr Verursachten erhaben ist.

Denn sie [d. h. die schöpferische Kraft] wird weder aus Mangel an Kraft gestört[140] (denn gerade dafür ist die schöpferische Kraft entstanden, [um Kraft auszuüben]) noch [aus Mangel] an Wunsch.[141] Diese Angabe ist selbst

---

[135] Vgl. Platon: Die Idee des Guten teilt τὸ εἶναι und οὐσία an das Intelligible mit (*R.* 509 b). Auch aus Plotin: V, 4, 2 in Kombination mit V, 4, 1, 27-36 ergibt sich das Bild des Einen, das neidlos οὐσία-εἶναι an das Noetische »gibt«.

[136] რაობა.

[137] რომელმან უყითარა.

[138] In diesem Absatz zeigt sich das oben, in der entsprechenden Anm. zum »Prolog« erläuterte οὐσία-δύναμις-ἐνέργεια-Schema in aller Deutlichkeit. Die Frage ist, ob Petrizi es unmittelbar aus Iamblichs Texten übernahm oder es sich vermittelt durch Proklos aneignete.

[139] Prop. 7, Dodds 8, 19-22, bei Petrizi ein bißchen verkürzt wiedergegeben.

[140] დაიცილების.

[141] წადილისაგან.

in *Platons* »*Timaios*« und in den ersten »*Gesetzen*« angegeben.[142] Nachdem er die über alle erhabene Vorsehung als aus dem Einen entstandene dargestellt hat, sagt er, daß Gott, der alles gut macht[143], weder aus Mangel an Kraft darin gestört wird, alle Wesenden gut zu machen, noch aus Neid,[144] sondern daß er über alle diese Leidenschaften und Veränderungen erhaben ist. Denn dies gehört zur Ordnung der Sterblichen, daß die mangelhafte Kraft es nicht vermag, etwas Vollkommenes zu schaffen. Die [allhöchste schöpferische Kraft] aber ist über die Vollkommenheit erhaben, und sie, die allmächtigste [Kraft], kann nicht vom Neid gestört werden. Denn es ist nicht *themis*[145] für ihre Erhabenheit. Die Natur des Hervorgebrachten ist also nicht der Natur des Hervorbringenden gleich: Das Hervorbringende ist besser als das Hervorgebrachte.

[142] G. Tewsadzes Anmerkung nach sind unter den »ersten Gesetzen« die »Nomoi« Platons zu verstehen, die so von der »Epinomis« unterschieden werden. (*Petr. russisch*, S. 247). Zu dieser Stelle des Kommentars siehe Pl., *Ti.* 29a-e, *Lg.* X, 899b-c 900c-e (siehe auch Plotin, *Enn.* V, 4, 1, 26-31).

[143] ყოველთა მაკეთებელი ღმერთ. Vgl. Pl., *Ti.* 29d-30a (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXI).

[144] Vgl. Pl., *Ti.* 29e. Proklos meint, daß die Götter ihre Vorsehung gegenüber den niedrigeren Seienden unaufhörlich ausüben und daß ihr Wille neidlos ist (βούλησιν ἄφθονον) (Procl., *Theol. Plat* I, 15, p. 74, 5-16). Zum Neid in Zusammenhang mit der Vorsehung s. Petrizi, Kap. 25 und den »Epilog«.

[145] θέμις, d. h. das darf nicht sein. Vgl. Proklos: θέμις δὲ οὔτε ἦν οὔτ᾽ ἔστι τὰ γεννώμενα τὴν τῶν σφετέρων αἰτίων ὑπερβάλλειν δύναμιν. – Procl., *Theol. Plat*. II, 2, p. 19, 16-17, in Zusammenhang mit Pl., *Ti.* 30a6. Vgl. auch Procl., *Theol. Plat*. VI, 19, p. 88, 6-8. Zum Begriff თემის (»themis«) gibt es eine erklärende Zuschrift: შესაძლო (d. h. »möglich«).

## 8

Nach der Vollendung des siebenten Kapitels kommt er zum achten[146] und sagt: »*Allem, was am Guten irgendwie teilhat, geht die erste Gutheit voran*.«[147] Was bedeutet dieses »vorangeht«? Das heißt, daß [die erste Gutheit] sogar selbstseiender ist[148] als das erhabenste Sein, denn alles wird durch Teilhabe an [der ersten Gutheit] gut.

»*Das nichts anderes ist als die Gutheit*,«[149] was bedeutet denn das? Hast du [ihn] verstanden, wenn er sagt, daß [es] nichts anderes ist als die Gutheit? Denn was immer du nur denken kannst, [alles] ist zusammen mit der Natur und mit der Kraft, die der Natur entspricht, entstanden, und jedes Wesende, von welcher Art auch immer, ist gut nur durch die Teilhabe am Guten. [Dieses Gutsein] bedeutet aber keine Selbst-Gutheit, denn die Selbst-Gutheit ist nichts anderes als die Selbst-Gutheit. Die anderen aber, die nur durch Teilhabe am Guten gut geworden sind, sind zuerst andere gemäß der Natur, mit der sie verbunden sind, und [nur] danach sind sie gut geworden. Die über die Naturen erhabene Gutheit ist aber über alle so erhaben, daß sie mit keinem verbunden ist. Und dadurch ist klar, daß alle Wesenden, die du nur nennen kannst, sich nach ihr sehnen und sie sich von Herzen wünschen. Je-

[146] »კეთილობისათჳს«, d. h. »Über die Gutheit«, so wird der Titel in der georg. Handschrift A angegeben von einer späteren Hand. In der Handschrift K steht als Ergänzung zum Titel »Über die Gutheit«: »vom achten bis zum vierzehnten« (d. h. vom 8.-13. Kapitel wird die Gutheit thematisiert). In den Handschriften CFK lautet der Titel außerdem noch: »Über die erste Gutheit, über das Selbst-Genügende und Nicht-Genügende, ob es die Ursache der Wesenden gibt und [sie] das Eine ist, wenn das Prinzip und die Ursache der Wesenden die erste Gutheit ist, und ob die Gutheit und die Einheit eines sind«. (Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. 9, Anmerkung). Dieser Titel scheint aber als Titel nicht nur dieses, sondern auch einige unmittelbar nachfolgende Kapitel zu bezeichnen.

[147] Prop. 8, Dodds 8, 29-30. Sowohl in der Übersetzung Petrizis als auch in seinem Kommentar finden wir eine definitive Unterscheidung folgender Begriffe: კეთილი (das Gute) und კეთილობაჲ (die Gutheit). Unter კეთილი (»das Gute«) wird das verstanden, was in bezug auf კეთილობაჲ (»die Gutheit«) einzeln und nicht allgemein ist.

[148] ეჳთმყოფების.

[149] Prop. 8, Dodds 8, 29.

des Ersehnte und Erwünschte ist aber etwas anderes als dasjenige, was sich sehnt, weil jedes, was sich sehnt, dem Ersehnten nachfolgt, genauso wie das Liebende seinem Geliebten [folgt] als demjenigen, das jenseitig und erhabener ist als es selbst.

Wenn [die Gutheit] ein Teil der Seienden ist oder »*das Seiende und die Gutheit dasselbe [sind], dann würde das Seiende die Gutheit wohl nicht lieben und sich nicht nach ihr sehnen, weil es selbst die Gutheit wäre.*«[150]

Höre, was er sagt. Denn durch das oben Gesagte wurde klar, daß das Ersehnende [etwas] anderes ist als das Ersehnte, genauso wie das Liebende und das Geliebte [verschieden sind]. Dies erkennt man daran, daß das Liebende dem Geliebten folgt, genauso wie das Ersehnende dem Ersehnten; jedes Folgende ist aber [etwas] anderes als das, dem es folgt. Es folgt ihm nämlich nicht in dem Sinne, daß [das, dem es folgt] wegläuft, sondern [in dem Sinne], daß es [das Allgemein-Gute] von ihm bekommt, daran teilhat und selbst vom [Allgemein]-Guten, [dem es folgt], gut werden muß.[151] Denn jedes Liebende folgt seinem Geliebten, um von ihm das Gute zu bekommen und gut zu werden,[152] auch wenn es Trugbild[153] und Schatten des Wesenden ist. Denn auch das, was duch seine Tat verwirrt ist, folgt mit [seiner] Natur der Gutheit, [d. h. es folgt] ihr selbst und seiner Gutheit oder dem Abbild[154] der Gutheit oder auch dem

[150] Prop. 8, Dodds 8, 33-34.

[151] Das Problem der Übersetzung ins Deutsche besteht u. a. auch darin, daß Petrizi praktisch drei Arten des Guten unterscheidet: კეთილობაჲ (»die Gutheit«, die identisch mit der »ersten Gutheit« und der »Selbst-Gutheit« ist), სიკეთე (»das [Allgemein]-Gute«) und კეთილი (»das Gute« im Sinne der Einzelheit: Träger des Guten, d. h. das, was als je Einzelnes und konkret gut ist). Dazu kommt noch im 25. Kapitel des Kommentars der Begriff კეთილგუარობაჲ (»Gutartigkeit«, »Guthaftigkeit«). Eine ähnliche (dreifache) Klassifikation findet man auch bei Proklos: τὸ ἐπίκτητον ἀγαθόν, τὸ κατὰ μέθεξιν ἀγαθόν, τὸ πρώτως ἀγαθόν (*in Ti.* I, p. 363, 11-18). Zu dieser dreifachen Klassifikation des Guten s. Procl., *in R.* I, 271, 20 - 272, 5, ed. Kroll. Vgl. Plotin, *Enn.,* VI 6, 10, 27-33. S. auch Saffrey-Westerink in Procl, *Theol. Plat*. II, p. 107. Zum selben Thema s. den Unterschied zwischen »agathon« und »ť'agathon« bei Petrizi, Kap. 10 und unsere Anmerkung zum »ť'agathon« mit Hinweis auf Proklos.

[152] რაჲთა იკეთილოს და გაკეთდეს მისგან.

[153] კერპი, entspr. εἴδωλον. Bei Petrizi ist das die niedrigste Stufe der Abbildlichkeit, die dem εἰκών folgt.

[154] ხატი, entspr. εἰκών, ist im Unterschied zum Begriff კერპი (»Trugbild«, εἴδωλον,

Trugbild und dem Schatten der Gutheit.[155] Und es gibt kein Wesendes, das [der Gutheit] nicht folgen würde, sei es durch Abtrennung und durch das Verlassen des eigenen Wesens, so daß es ganz zur [Gutheit] gehört, oder sei es durch die Aufhebung eigenen bloßen Seins. Woher aber die Seelen, die Geister und sogar der Himmel, der zur Gattung [Form] geworden ist,[156] diese Kraft haben, das soll hier nebenbei erwiesen werden.

Erstens müssen wir sehen, was das [Allgemein]-Gute und die Gutheit sind. Das [Allgemein]-Gute ist die Pforte oder der Hof der Gutheit,[157] wie es von *Sokrates* im *Phaidros* bewiesen wurde.[158] Denn die Gutheit nennt er[159] die erste Quelle, die Erzeugende der Henaden, die die über die Geister erhabene Sonne ist, und er behauptet, sie sei die übereinfachste und sie sei der Gegenstand der Liebe und des Verlangens[160] des Wahrhaft-Seienden. Er unterscheidet das [Allgemein]-Gute von [der Gutheit] und gibt ihm verschiedene Grade. Über den Kopf der Grade des [Allgemein]-Guten stellt er das Eine selbst und die Gutheit. Deswegen sagt er, daß jede Natur und die Gutheit in Zusammensetzung und in Zusammenhalt [ist]. Die erste Zusammensetzung und der erste Zusammenhalt ist das Gewebe und das Wesen des Wahrhaft-Seienden. Denn dieser oberste Kosmos wurde vom Einen zusammengehalten und geschmückt, seitdem das oberste Wesende die obersten Wesenden und die ersten Henaden mischend hervorgebracht hat.[161] Wo aber

s. Anm. oben) ein »höheres« bzw. wahres Abbild seines Urbildes (ობაჲი, entspricht παράδειγμα).

155 Vgl. Dion. Areop., *DN* 4, 3, ed. Suchla.

156 გაგუარებული.

157 Das Wort »Pforte« kommt auch in Kap. 2, 17 und 130 vor. Zum Ausdruck »Pforte der Gutheit« vgl. Plotin, *Enn*., V, 9, 5, 4, 26: προθύροις τ᾽ἀγαθοῦ. Vgl. auch Procl., *in Prm*. I, col. 818, 3-5: ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας.

158 Vgl. Pl., *Smp*. 205c-e, obwohl kein genaues Zitat bei Petrizi vorliegt. Ferner bezieht sich Petrizi auf Platons *Phaidros* und stellt »die Schönheit« und »das Gute« nebeneinander bzw. identifiziert sie. Siehe weiter Kap. 8 mit einem Zitat aus *Timaios* 29a5-6. Wahrscheinlich ging er von einem neuplatonischen Kommentar zum *Phaidros* aus. Vgl. auch Pl., *R*. VI, 508e.

159 Wer? Sokrates bei Proklos oder Proklos selbst?

160 საწყურად.

161 Dieses »mischen« erinnert an die Tätigkeit des Demiurgen im *Timaios* Platons, der die universelle Seele im Krater »mischt« (*Ti*. 34c-35a. vgl. 41d). Einen direkten Hinweis auf

das erste Zusammengesetzte und der erste Zusammenhang ist, dort ist auch die erste Schönheit und das [Allgemein]-Gute, wie es von ihm im selben *Phaidros* gesagt wurde. Laß mich das attisch sagen: »*ti ton onton ariston e ton noumenon kalliston*«[162]? Diese These wird als Frage ausgedrückt: »Was ist das Ausgezeichnetste unter den Seienden und das Schönste unter den Geistigen?« So wundert er sich, als ob er erregt wäre wegen der Schönheit der oberen Nachkommen[163] des ersten Kosmos, wo die erste Blume[164] der Harmonie und der erste musikalische Einklang angefangen haben, mit [Hilfe]

diese Stelle aus dem *Timaios* finden wir im 17. Kapitel des Kommentars Petrizis, wo derselbe Begriff »mischen« von Petrizi gebraucht wird (Petrizi, II, 52, 16-18).

[162] Das ist ein ungenaues Zitat aus Pl., *Ti.* 29a5-6 (ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ᾽ἄριστος τῶν αἰτίων; die Passage bezieht sich auf den Kosmos und den Demiurgen) in Kontamination mit dem Zitat aus *Ti.* 30d1-2 (τὸ τῶν νοουμένων κάλλιστον; die Passage bezieht sich auf das Paradeigma des Kosmos). Vgl. auch *Ti.* 30a: θέμις δ᾽οὔτ᾽ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον in bezug auf den Demiurgen. Vgl. auch *Ti.* 37a1-2. Proklos zitiert *Ti.* 29a5-6 in der *Platonischen Theologie*: καὶ ὁ Τίμαιος ἡμῖν ἐνδεικνύμενος *ἄριστον τῶν αἰτίων* τὸν πρῶτον συνεχῶς ἀποκαλεῖ δημιουργόν (*ὁ μὲν γὰρ τῶν αἰτίων ἄριστος, ὁ δὲ τῶν γεγονότων κάλλιστος*), καίτοι πρὸ τοῦ δημιουργοῦ τὸ παράδειγμα τὸ νοητὸν ἦν καὶ *τὸ τῶν νοουμένων* ἁπάντων *κάλλιστον*, Procl., *Theol. Plat.* I, 19, p. 89, 10-11 (»Und der *Timaios* zeigt uns deutlich [den] besten der Ursprünge und nennt ihn konsequent den ersten Demiurgen (denn [der Demiurg] ist der beste der Ursprünge, [der Kosmos] hingegen der schönste im Bereich dessen, was geworden ist, und doch war vor dem Demiurgen [noch] das Urbild da, das noetische, das doch von allen Intelligibilia das schönste ist«). Dabei bezieht sich der erste Teil des Zitats bei Proklos auf den Demiurgen, der zweite auf den Kosmos. Im »Zitat« von Petrizi geht es um den Kosmos und dessen Paradeigma. Siehe auch D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 223.

[163] ნადაშნი.

[164] Das Wort kommt auch in den Kap. 22, 24, 25 und 31 vor und entspricht dem griech. ἄνθος. Vgl. Proklos, der mit diesem Begriff die Henade bezeichnet: Jede Henade ist eine Blume, ein Gipfel und ein Zentrum für die Reihe der Seienden: καὶ ἔστιν ἑκάστη τῶν ὄντων τινός, οἷον ἄνθος τοῦ ὄντος καὶ ἀκρότης καὶ κέντρον περὶ ὅ τὸ ὂν ἕκαστον ὑφέστηκεν, - Procl., *Theol. Plat.* III, 4, p. 14, 13-15. Vgl. OC 1, 1, ed. des Places (νόου ἄνθει), zitiert bei Proklos, *in Alc.* 248, 2, ed. Westerink; Procl., *Theol. Plat.* I, 3, p. 15, 3-4; *in Prm.* VI, col. 1044, 28; 1046, 6; 1047, 23; 1049, 37; 1071, 30, ed. Cousin (»das Eine und die Blume der Seele«); Procl., *in Alc.* 247, 11, ed. Westerink, (ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν) usw. Siehe die Anm. von Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat.* III, p. 111-112.

des besten Künstlers die geisthaften Gattungen ans Tageslicht zu bringen, die [als Ziel] ihrer Rückkehr[165] und Liebe das allhöchste Eine und die erste Gutheit haben.[166] Über die Eigenheiten des obersten Unerreichbaren wagt *Sokrates* zu sagen: »Es läßt [die anderen] es selber lieben und es, das alle liebt, gibt seine Eigenheiten allen, die sich nach ihm sehnen, und läßt sie denken, daß sie [das Unerreichbare] erfassen und bekommen [können]; und es macht die Seienden betrunken durch den *Nektar* und kräftigt ihre *Akmeen*[167] mit *Ambrosia*«.[168] Es ist nicht ganz unerreichbar, damit die Hoffnungslosigkeit des Ersehnenden das Ersehnte nicht von ihm abtrennt. Andererseits gibt es sein völlig unsagbares Überwesen und seine Erhabenheit nicht der Erkenntnis preis, damit seine uneigentliche Eigenheit[169] nicht erreichbar wird. Denn er sagt, daß der Seele und dem Geist eigen sei, daß sie dann, wenn sie den Gegenstand ihres Ersehnens erkannt und mit ihrer Erkenntnisfähigkeit erfaßt haben, von ihm weiter [zu einem anderen] übergehen, um zu versuchen, auch das andere zu erkennen. Das Erkennen des Erhabensten umfaßt beide [Aspekte] des Wunsches: Einerseits gibt es seine Eigenheit weiter und läßt das Liebende dadurch auferstehen, daß [das Liebende] durstig auf das Objekt seiner Sehnsucht wird. Andererseits aber bleibt es unerreichbar für die Erkenntnis. Denn wie es von einem Theologen gesagt wurde: »*maieue-*

[165] შეჩენ სახცოდ, entspricht ἐπιστροφή.

[166] Ausführlich über die Liebe im Kommentar Petrizis s. M. Mtchedlidze, »L' explication de la théorie platonicienne d'amour par Ioané Petritsi«, in: *Phasis, Greek and Roman Studies* 2-3 (2000), p. 176-198.

[167] ἀκμή als Begriff aus den chaldaeischen Orakeln (fr. 2, 1 und 37, 14) kommt bei Proklos vor, siehe Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat*. IV, p. 151.

[168] Pl., *Phdr.* 247e. (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXI) in Kontamination mit *Smp.* 205a5-212a8, soweit es in den beiden Tetxen um den Eros geht. Das Zitat über Ambrosia und Nektar aus Pl., *Phdr.* 247e5-6 führt Proklos in *Theol. Plat*. (IV, 15, p. 46, 14 - 47, 7) an bezüglich der Wirkung der Pronoia und im Zusammenhang mit Verharren und Hervorgehen. Das Zitat »betrunken durch den Nektar« (*Smp.* 203b5) führt Proklos im Parmenideskommentar an (VII, 58 K-L; 511, 87-79, ed. Steel). Für diesen Ausdruck bei Plotin, Proklos und Hermias s. die Anmerkung von Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat*. IV, p. 151. In der *Theol. Plat*. I, 14, p. 67, 2 weist Proklos auf Plotin, Enneade VI 7, 35, 19-28 hin und zitiert μεθύων τῷ νέκταρι in bezug auf zwei Arten der Energeia des Geistes. Vgl. auch Procl., *in Prm*. VI, col. 1047, 22-24 und col. 1080, 10-11, ed. Cousin.

[169] თჳთებაჲ თჳსი უთჳთოჲ.

*sthai me o theos anagkazei, gennan de apelolusen*.«[170] Das bedeutet: »Die Notwendigkeit der Liebe Gottes läßt mich Geburtshelfer [Hebamme] sein, läßt aber nicht zu, daß ich [selber] gebäre.« Das heißt, daß jede Hebamme das, was geboren sein soll, zur Geburt bringt und ihm dabei hilft. Er fügt noch hinzu: »läßt aber nicht zu, daß ich [selber] gebäre.« Beachte, daß jede Geburt das Entstehen des Geborenen bedeutet, genauso wie der Geist den Gegenstand der geistigen Erkenntnis und die Seele das Seelische [entstehen läßt]. Aber das Sehen, das sich auf das Eine – die Sonne – richtet, verhält sich anders: Es sehnt sich danach, das Erkannte zu gebären und es als das Wesende hervorzubringen, aber das vermag es nicht. Erstaunlich ist, daß das Liebende [einerseits] von der Notwendigkeit der Geburt nicht befreit wird, weil das *aschetische*[171] Sehnen als Hebamme auf [das Liebende] wirkt, andererseits kann aber [das Liebende] nicht [das Ziel seines Sehnens, soweit es sich um das erhabenste Eine – die Sonne – handelt] als Gegenstand [seiner] Erkenntnis gebären. So wird [das Liebende] immer kontemplativer[172]: Es ist durstig auf Durst, und es leidet am Genießen [des Leidens], und es wünscht mehr als der Wunsch [vermag]. So wurde es von uns über die Liebe zum Göttlichen nebenbei verkündet.[173]

Und dann sagt er: »*anders ist die Gutheit, die vom Seienden partizipiert wird*.«[174]

Gemeint ist damit das einzelne [Gute] und nicht die einfache Gutheit; denn anders ist die Gutheit, die in den Seienden ist, und anders ist die Selbst-Gutheit. Denn die Seienden bekommen [das Allgemein-Gute] von der Selbst-Gutheit und vom Ersten, und so werden sie gut. Denn wenn sie das Einswerden ihrer Eigentümlichkeiten erhalten, dann ist das gut für sie, [denn] das Eine und die Gutheit sind dasselbe.[175] Und wohin das Eine seine

[170] Pl., *Tht.* 150c7-8, jedoch »tekean« bei Petrizi statt γεννᾶν von Platon (siehe S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXX-XXI). Das Zitat aus Platon steht auch bei Proklos, *Theol. Plat.* I, 23, p. 105, 22-23 (siehe G. Tewsadze, *Petrizi russisch*, S. 248).

[171] ἄσχετος: nicht zu haltende.

[172] უფრო გამხედველდებისს.

[173] იმღდელთმოქმედა. Das Verb weist auf die Tätigkeit des Priesters hin.

[174] Prop. 8, Dodds 10, 2-3 (?). Die Übersetzung weicht vom Original ab, obwohl der Kommentar Petrizis stimmt.

[175] Siehe auch Procl., *in Prm.* VII, 58, ed. K-L, 511; 63 ff., ed. Steel.

einheitlichen Strömungen zerstreut hat, dort hat es auch die, die sie aufnehmen, geeint und gut gemacht. Deswegen ist die erste Gutheit nichts anderes als die Gutheit. Dies betrifft alles, worüber du denken kannst, sei es der Geist, die Seele, die Natur oder das Räumliche, d. h. der Himmel. Sie alle sind, aus Teilen zusammengesetzt und [in sich] selbst differenziert, einsgeworden. Und wie sie teilhaft das Eine erhalten und gut werden, genauso erhalten sie auch die Gutheit. Denn es ist bewiesen worden, daß das Eine und die Gutheit dasselbe sind. Beim Einswerden werden [die Seienden] gut; und beim Gutwerden werden sie zu einem Einen.

»*Wenn du etwas zur Gutheit hinzufügst, verminderst du die Gutheit*.«[176]

Wenn du etwas zum Einen hinzufügst, dann hast du kein mangelloses Eines mehr. Genauso machst du, wenn du etwas zur Gutheit hinzufügst, z. B. die Kraft oder das Licht oder noch etwas Derartiges, [die Gutheit] damit klein, weil sie über all dies erhaben ist. Alles Derartige ist den Nachfolgenden und den Wesenden, nicht aber den Überwesenden zu eigen.

## 9

Nach der Vollendung der These über die erste Gutheit im achten Kapitel fängt er jetzt an, die Ursache und das Ursachenlose zu behandeln sowie das Nicht-Selbstgenügende und Selbstgenügende, und sagt: »*Jedes Selbstgenügende ist besser als das Nicht-Selbstgenügende und als das von ihm abhängige Wesen sowie die Wirkung von dem, das dieses [Selbstgenügenden] bedarf*.«[177] Besser ist es dadurch, daß es der ersten Quelle der Wesenden ähnlicher ist. Weiter sagt er, daß das, mit dem die Gutheit ursprünglich zusammen und [mit dem sie] naturgemäß [verbunden] ist, wie es beim ersten Geist der Fall ist, alles ihm Untergeordnete und von ihm Abhängige auch gut macht; genauso wie die universelle Seele die ihr untergeordneten Seelen [gut macht] und der Körper des Himmels alle anderen ihm untergeordneten Körper [gut

[176] Prop. 8, Dodds 10, 9-10.

[177] Prop. 9, Dodds 10, 14-16. Hier wird von Petrizi anders und weniger genau übersetzt als in der Übersetzung selbst. In der Übersetzung steht zweimal αἰτία statt οὐσία (10, 15), vgl. die Handschriftenangaben bei Dodds in den Anmerkungen zur Stelle.

macht]. All diese [wiederum] sind selbst erst gemäß dem Maß ihrer Qualitäten durch die Gutheit gut geworden, und danach machen sie auch die anderen gut. Einige haben diese Gutheit naturhaft und wesentlich, die anderen aber besitzen die Gutheit auf dunkle Weise, neblig und akzidentell, als ob es nur geblitzt hat, wie es im Fall aller Sterblichen ist sowie all derjenigen, die mit Werden und Vergehen verbunden sind. Denn um so näher es demjenigen ist, was das gibt, was ersehnt ist, desto besser ist es als dasjenige, was von der Ursache und vom Ersehnten entfernt ist. Als »Ersehntes« bezeichnet er die Ursachen, weil jede Ursache für die Verursachten ersehnt ist und sie das Ziel [ihrer] Rückkehr ist, denn sie stammen von ihr[178] und sie läßt sie zurücklieben[179], wie das *Indalma*[180] sich zum [Sonnen]*diskos* [verhält]. Das ist in jeder *Seira* zu [beobachten]: In der von Göttern, Geistern, Seelen, Naturen, Körpern. In jeder von ihnen gibt es etwas, das seinen Ursachen und den Ersehnten näher ist, [und] etwas, das [ihnen] ferner ist.

»*Es ist irgendwie verwandt mit der ersten Gutheit.*«[181]

Das heißt, daß es, insoweit es in der Lage ist, die erste und selige Gutheit in sich selber zu umfassen, es im selben Maße auch ihr Abbild und ihr ähnlich ist. Und insoweit es ihr Abbild und ihre Ähnlichkeit ist, im selben Maße ist es von derselben Art. Und insoweit es von derselben Art ist, im selben Maße ist es Ursache und Erzeugendes von vielen und Kräftigeren. Und insoweit es wiederum an den Mittlern [zwischen sich selbst und seiner Ursache] teilhat, im selben Maße ist es von seiner Ursache, die es gut macht, entfernt und ihr unähnlich. [Diese Ursache] ist [hingegen] nichts anderes als die Selbst-Gutheit.

---

[178] მისგან იგამოა.

[179] შკუიტრფობს. Der Begriff »Rückliebe« (შკუტრფობაჲ) kommt häufig bei Petrizi vor. Dieser georgische Begriff, der anscheinend von Petrizi selbst ausgedacht wurde, ist nicht weniger ungewöhnlich als unsere deutsche Übersetzung. Inhaltlich ist er eine Kontamination von »Liebe« und »Rückkehr«. Vgl. ὁ ἐρωτικὸς … ἐπιστρεπτικός bei Proklos, *in Alc.* 27, 1-2, ed. Westerink.

[180] ἴνδαλμα, hier: Sonnenstrahl.

[181] Prop. 9, Dodds 10, 26.

## 10

Nach der Vollendung des neunten Kapitels geht er zum zehnten über und sagt, daß »*jedes Selbst-Genügende und Vollkommene niedriger ist als die erste und einfache Gutheit*.«[182] Siehe, wie er behauptet, die erste und überwesende und übereinfachste Gutheit sei über die Vollkommenheit und Selbst-Genügsamkeit erhaben. Er stellt [außerdem] die Beweise zusammen, nach denen jedes Vollkommene vollkommen geworden ist und jedes Vollkommengewordene zuerst aus Teilen zusammengesetzt ist und danach von anderswoher die Ursache seiner Vollkommenheit bekommt, wie das Wahrhaft-Seiende aus dem Einen und aus zwei Quellen, die ihrerseits aus dem Einen [stammen], zusammengesetzt ist. Unter »zwei Quellen« verstehe ich die erste Grenze der Wesenden, die *Aristoteles* »Form der Formen«[183] nennt, und die erste Grenzenlosigkeit, die die unverminderte und unbegrenzte Kraft ist.[184] Es ist zusammengefügt und vollkommen geworden durch die Teilhabe dieser zwei aneinander und durch das Einsäen der einheitlichen *Indalmata* [Strahlen] des unerkennbaren Einen. Denn als *Kentron*[185] und Ursache des Wahrhaft-Seienden nimm das Eine und als zusammenbindenden Weg diese zwei Ursachen der Seienden. Dasjenige [d. h. das Eine] ist aber ein »das-loses« [Das],[186] denn alles, worüber »das« [gesagt wird], kann gezeigt werden und gehört zu einer Gattung [Form]. Über dasjenige aber wird »dem« oder »das« nur [ausgehend] von den Nachfolgenden gesagt,[187] die zu Wesenden geworden sind und unter denen die Gattungen [Formen] zu blühen ange-

[182] Prop. 10, Dodds, 10, 29-30: πᾶν τὸ αὔταρκες τοῦ ἁπλῶς ἀγαθοῦ καταδεέστερόν ἐστι. Ist Petrizis Übersetzung eine freie Ergänzung, oder hatte er ein anderes Original?

[183] გუართა გუარად. Vgl. Arist., *de An*. 432a2: ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν, auch Plotin, *Enn*. VI, 7, 17, 35.

[184] Zur Theorie des Proklos über die Grenze und Grenzenlosigkeit s. u. a. *Theol. Plat*. III, 8, p. 32, 15 – 33, 2 (L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 581).

[185] κέντρον, d. h. das Zentrum. Das Wort kommt häufig im Kommentar Petrizis vor. Zum Begriff »kentron« in den chaldaeischen Orakeln (fr. 50, 70, 3, 11, 167) siehe Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat*. IV, p. 132.

[186] შიგიოდ.

[187] Vgl. Kap. 44.

fangen haben. Wo aber weder Teile sind noch die Ganzheit ist, dort kann weder »das« noch »dem«[188] gesagt werden, sondern [diesbezüglich] werden nur von den Nachfolgenden [die Wörter:] »dem« und »das« benutzt. Denn wie es schon bewiesen worden ist, ist das Erste und die Selbst-Gutheit über die Vollkommenheit sowie Selbst-Genügsamkeit erhaben, weil das Vollkommene und Selbst-Genügende ihr nachfolgt und die Vollkommenheit und die Selbst-Genügsamkeit [bereits] Gattung [Form] und Eigentümlichkeit des Wahrhaft-Seienden sind.

Lerne, daß es etwas anderes ist, wenn du sagst »das Gute« als wenn du sagst »die Gutheit«.[189] Das Gute ist ein Teil der Gutheit, und die Gutheit ist wie ein grenzenloser See der Guten, und [die Gutheit und das Gute] unterscheiden sich so, wie das Ganze und der Teil. Etwas anderes sind die Kenntnis und die Natur des Ganzen als [die Kenntnis und die Natur] seiner Teile. Nimm zum Beispiel den Himmel: Seine Natur als die des Ganzen ist etwas anderes als die Natur seiner Teile, seien es die Sphären oder die vier natürlichen Elemente. Auf diese Art und Weise verhalten sich jede Ganzheit und die Teile der Ganzheit. Aber höre: Wenn du »die Ganzheit« in bezug auf die erste Gutheit vernimmst, denke nicht, daß dies eine aus Teilen [bestehende] Ganzheit ist, denn jede aus Teilen [bestehende] Ganzheit ist eine zusammengesetzte [Ganzheit], wie die des Himmels, des Geistes und anderer Gattungen [Formen]. Diejenige Ganzheit aber, die man in bezug auf die erste Gutheit auszusagen wagt, ist einfach, ohne Teile und unpartizipiert; wie das Eine eins ist und nichts Akzidentelles bekommt, genauso ist die Ganzheit der Gutheit. Und genauso ist es auch auf *Attisch*, denn »*t'agathon*« heißt die Gutheit und »*agathon*« das Gute.[190] Er hat umfassend dargelegt, daß [die erste Gutheit] »*über die Selbst-Genügsamkeit und Vollkommenheit erhaben ist*«,[191] weil jedes Vollkommene das liebt, was es vollkommen gemacht hat. Was soll aber die erste Gutheit lieben, wenn sie selber der Gegenstand der Liebe für

188 მასობაჲ.

189 Vgl. oben, Kap. 8.

190 Ein ähnlicher Text findet sich bei Proklos: Er behauptet, daß wir gewöhnlich die allererste Gutheit mit dem Namen »t'agathon« bezeichnen. Procl., *Theol. Plat*. II, 7, p. 46, 18. Siehe auch die Anm. von Saffrey-Westerink, p. 107.

191 Dodds 12, 3-4: κρεῖττον ἄν εἴη τοῦ αὐτάρκους.

alle ist und das [Ziel] der Rückkehr und die Quelle für das Streben der Wesenden ist[192] und [sie für alle anderen der] leid[volle Wunsch nach] der Befriedigung der Schau ist.

## 11

Nach der Vollendung des zehnten Kapitels beginnt er das elfte und sagt herrlich,[193] daß »*alle Seienden von einer Ursache, der ersten, stammen*«.[194] Du hast verstanden, wie er die Meinungen derer, die die schöpferische Ursache aus den Seienden *exorie*-gemacht haben[195], sofort widerlegt; ich meine hier den *Stagiriten*[196] und den *Philosophen von Aphrodisias* und seine Kollegen.[197] Denn wenn er sagt: »*alle Seienden stammen*«, bedeutet das dann nicht, daß von ihm die schöpferische Ursache gemeint wird, d. h. die erste Kraft, die, wenn man so sagen darf, auch die Auferstehungskraft genannt werden kann, die zum Ursprung gehört? Und er fügt noch hinzu: »*von einer Ursache, der ersten*«. Wenn du hier »die erste« hörst, verbinde das nicht mit der Kraft oder Wirkung oder mit irgendwelchen edlen Gegenständen der geistigen Er-

---

192 Vgl. Proklos: Πάντα γὰρ ἐφίεται τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ἐπέστραπται πρὸς ἐκεῖνο (*Theol. Plat*. I, 22, p. 101, 27-102, 1, mit der Angabe der Quelle des Ausdrucks »Alles strebt nach der Gutheit« aus Aristoteles und Plotin). Vgl. auch den Ausdruck »die Quelle der ganzen Göttlichkeit« bezüglich des ersten Prinzips, das die Ursache und das Ziel von allem und das Objekt des Strebens für alles ist: Procl., *in Prm*. VI, col. 1109, 4-14, ed. Cousin. S. Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat*. II, p. 108.

193 ჴმითა მბრწყინოდთა. Die genaue Übersetzung wäre »mit prachtvoller Stimme«.

194 Prop. 11, Dodds 12, 8.

195 D. h. vertrieben haben, entspr. ἐξορία, Exil.

196 Hier liegt eine subjektive bzw. neuplatonische Einschätzung der aristotelischen Philosophie vor, denn das schöpferische Prinzip wurde von Aristoteles sowie von Alexander von Aphrodisias in bestimmtem Sinne anerkannt (vgl. z. B. Alex. Aphrod., *in Metaph*. 984 a 18 in: CAG I, S. 29, ed. Hayduck; s. L. Alexidze, »Griechische Philosophie«, S. 160-161). Die Meinung Petrizis stimmt allerdings mit dem Gedanken des Proklos überein, der behauptete, Aristoteles habe zusammen mit dem Abschaffen (ἀνελεῖν) des Paradeigma auch das schöpferische Prinzip abgeschafft (Procl., *in Ti*. I, 320, 25-26).

197 თანმჴსხოლეთა.

kenntnis, sei es das Licht oder das Immersein[198] oder die Gebärfähigkeit. Er sagt, daß du, wenn du etwas davon zum Einen hinzufügst, das Eine damit vermindern und das mangellose Eine nicht mehr haben wirst. Denn sie alle sind Nachfolgendes in bezug auf das Eine, und sie sind mehr für den Zusammenhalt der obersten Ursachen des Wahrhaft-Seienden geeignet. Und wenn du hörst »*von*«, dann bedeutet das nicht, daß [die erste Ursache] von ihrem überwesenden bloßen Sein den Wesenden [etwas] gegeben habe. Wie auch *Sokrates* sagt,[199] daß jeder Schöpfer natürlicher und künstlicher [Gegenstände etwas] an die von ihm künstlich [geschaffenen] Naturgegenstände weitergebe, genauso wie die vier Elemente ihre Eigenschaften [weitergeben] und jede andere Mischung [ebenfalls ihre Eigenschaften als] Mischung demjenigen, was aus ihr entsteht, [weitergibt]. Dieses bleibe aber über die Kunst der Natur erhaben, und dazu wird das Beispiel der Sonne – des *Apollon* – angeführt. Er sagt, daß von *Apollon* und seiner Bewegung alles [stamme], was zur Welt des Werdens gehöre; genauso [stammt] jedes Geborene und jedes Gewebe der obersten Kräfte von der Sonne der Henaden; und wie diese [Sonne hier] über alle Werdenden erhaben ist, genauso verhält es sich auch [mit dem Einen]: Denn die Sonne vermischt sich nicht mit denjenigen, die vergehen und sich ändern, und sie selber ändert sich nicht mit ihnen zusammen. Genauso vervielfacht sich das Eine nicht [zusammen] mit den Wesenden, damit die Einheit nicht seinem Selbst entflieht. Und es läßt die Verbindung mit der Natur nicht zu, um nicht der Notwendigkeit untergeordnet zu sein,[200] weil alles, was mit der Natur verbunden ist, von den unlösbaren Fesseln des *Dios* zusammengehalten wird und daher mit der notwendigen Natur verbunden ist. Das Eine ist aber über all diese und sogar über die Erhabenheit selbst erhaben.

---

198 მარადისობასა, entspr. τὸ ἀεί.

199 Pl., *Ti.* 29d6-30a2, 30a6-b1, 55d8-56c3.

200 რაჲთა არ მოიხადოს თჳს ზედა საჭირო. Inwiefern ist aber die Freiheit des Einen echt, wenn es die Verbindung mit der Natur vermeidet, um nicht vom Zwang der naturhaften Notwendigkeiten begrenzt zu werden? Sieht Petrizi hier nicht eher wie ein Neuplatoniker als wie ein christlicher Theologe aus? Oder wollte er als Neuplatoniker *und* christlicher Theologe damit gerade die Freiheit des Einen betonen?

Dann fängt er an, die Beweise zusammenzufügen und zu ordnen, und sagt: »*Entweder gibt es von keinem der Seienden eine Ursache, oder die Ursachen sind zirkulär und alles ist begrenzt, oder der Aufstieg führt bis zur Grenzenlosigkeit und [jedesmal gibt es eine weitere] andere Ursache für die andere, und nirgendwo bleibt der Zustand der Ursache stehen*.«[201]

Er hat diese drei Probleme, die einen Beweis brauchen, vorangestellt.[202] Wir werden also das erste von ihnen erklären, das lautet: »*[Entweder] gibt es von keinem der Seienden eine Ursache*«.[203] Es ist so, daß, wenn du die erste Ursache der Wesenden vernichtest, damit auch die Ordnung der Wesenden vernichtet wird. Sehen wir, was die vorewige Ordnung ist. Denn wenn du »Ordnung« hörst, denke nicht, daß es sich um die irdische oder die himmlische Ordnung handelt,[204] die zusammen mit der Bewegung und Veränderung besteht und die die *Heimarmenai*[205] flicht. Sondern sie ist die zusammen mit dem Wesenden bestehende Ordnung, die du als überwesende verstehen und als Vorsehung[206] bezeichnen mußt. Dabei besteht die Wahrhaftigkeit zusammen mit den Wesenden,[207] und sie haben die Ordnung oder die Wahrhaftigkeit nicht akzidentell, und die Ordnung und die Wahrhaftigkeit sind nicht verschieden. Das ist die heilige Vorsehung, weil in ihr, der unsagbaren, die vereinigenden Prinzipien[208] der Vorsehung festgelegt sind. Von dort kommt sie zu den Wesenden und macht ihre Naturen schön und schmückt sie und gibt jedem von ihnen die entsprechende Ordnung des Seins. Hätte aber jemand die eine Ursache der Seienden verschwinden lassen, hätte er damit auch die [ganze] Ordnung und den Zusammenhalt der Seienden beseitigt und vernichtet; das aber ist unmöglich. Das heißt, daß es

[201] Prop. 11, Dodds 12, 9-11.

[202] ესე სამნი აღმოსაჩენნი წინჩამოგდებითნი დასხნა.

[203] Prop. 11, Dodds 12, 9.

[204] ნუ ვითარ ამას დადებულსა გინა ცეებრსა წესსა ჰგონებ.

[205] εἱμαρμέναι. Als Erklärung steht in den Scholien der Handschriften: სუეთა წილხდომილთა, d. h. »Schicksale«.

[206] განგებადცა, entspricht πρόνοια.

[207] Ein ähnlicher Ausdruck, in dem der Zusammenhang zwischen der Wahrhaftigkeit und den Wesenden ausgedrückt wird, findet sich auch im sog. »Prolog« Petrizis (Petrizi, II, 5, 9-10). S. auch L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 576-577.

[208] კავშირნი.

die eine Ursache für die Seienden gibt, und es gibt nichts, was sich der Ordnung und der Vorsehung der [Ursache] entzieht.

»*Oder die Ursachen sind zirkulär und alles ist begrenzt*.«[209] Diese These bedeutet, daß, wenn du meinst, daß die Ursachen zirkulär sind und gleichsam eine Sphäre [einen Kreis] von Ursachen bilden, dann eine [die Ursache] der anderen ist, und die Ursache und das Verursachte dasselbe sein sollen, und wo es anfängt, dort endet es, und wo es endet, dort fängt es auch an. Nirgendwo soll [dann] die mangellose und erste Ursache sein, sondern [nur] das, was Ursache und Verursachtes gleichzeitig ist. Und weil du [in diesem Fall] keine edelste und erste Ursache unter den Seienden findest, werden [deswegen] die Nachfolgenden und die Letzten die Ursachen und Seinsgebenden für diejenigen sein, die naturgemäß die Ersten und die Ursachen sind. Die Ordnung der Wesenden wird durcheinandergebracht, und es wird weder Erste und Nachfolgende noch Obere und Untere mehr geben, und die Ordnung und das Verharren der Wesenden wird sofort zunichte[210], was aber wegen der Natur der Sache unmöglich ist. Das heißt, es gibt eine, nämlich die erste Ursache der Seienden, und durch sie [gibt es] die Ordnung und die Vorsehung der Wesenden.

»*Oder der Aufstieg wird bis zur Grenzenlosigkeit sein, und [jedesmal gibt es eine weitere] andere Ursache für die andere [vorhergehende] und nirgendwo wird sich der Stillstand der Ursache einstellen*.«[211] Das bedeutet: Wenn die Seienden unbegrenzt sind und sie keinen ursprünglichen Standort haben, wo sie stehenbleiben und sich begrenzen können, dann muß es wieder die Vermischung der Wesenden und die Differenzierungslosigkeit geben. Wo ist aber die Grenze? Und wenn es keine Grenze der Wesenden gibt, dann wird es auch keine Ordnung geben. Wenn es aber keine Ordnung gibt, dann gibt es [auch] keine Vorsehung. Und wenn es keinen Vorhersehenden gibt, dann

[209] Prop. 11, Dodds 12, 9-10.

[210] არდი ფრუდ. Am Rand der Handschriften ist als Erklärung hinzugeschrieben: »მყის არასა« (d. h. »sofort zum Nichts«. არდი (»ardi«) entspricht, wenn es kein »unabhängiges« georgisches Wort ist, dem griech. ἄρτι- (»sofort«, »gleich«, »eben«) oder ἀρδήν (»völlig«, »ganz«). Das Wort არდი kommt auch in Kap. 64 und im »Epilog« vor.

[211] Prop. 11, Dodds 12, 10-11.

auch keinen, der sieht und das Sein verleiht.[212] Wenn es aber keinen gibt, der Aufsicht führt und das Sein verleiht, dann gibt es auch absolut keine Existenz von etwas, und wenn es [absolut] keine Existenz gibt, wie ist dann die Kenntnis von Gattungen [Formen], ihre Ordnung und ihr Wesen möglich? Das ist unpassend und auch unmöglich. Es gibt also einen festen Ort und [eine] Grenze der Wesenden, von der alle Seienden entstehen.

Und weiter: »*Es wird dann keine Ordnung bestehen … von den Wirkenden und von denen, die eine Einwirkung erfahren.*«[213] Was heißt »die Wirkenden« und »die eine Einwirkung Erfahrenden«? Das Wirkende ist das, was unter den Wesenden eine Wirkung hat, die mehr *drasterios*[214] und die besser ist; so ist alles Himmlische [besser] als das Irdische, und Feuer [ist besser] als andere Elemente, und die Geisthaften [sind besser] als die Seelischen, und die Seelischen [sind besser] als die Körperlichen. Denn sie alle sind höherrangig und wirkmächtiger als alle diese Gegenstände. Und alles, was eine Einwirkung erfährt, ist weniger wirkmächtig und ist niedriger als seine Ursache. Einige Erfahrungen von Einwirkungen sind gutmachend und vergöttlichend, andere [aber sind] verderbend und ordnungsauflösend.[215] Beachte aber: Wenn die Obersten und die Ursachen [etwas] in Bewegung bringen und nach ihrem Bild schaffen, heißt [genau] das die unsterblich-machende und vergöttlichende Erfahrung der Einwirkung. Wenn aber die Niedrigeren [etwas] in Bewegung bringen und ihrer Gattung gemäß machen, wird das als verderbendes und erlöschendes [Leiden] bezeichnet.

Und weiter fügt er hinzu, daß, wenn es keine erste Ursache gibt, es dann »*weder Kunst*[216] *noch Wissenschaft*« gibt,[217] die die Angelegenheit der Seele sind, die die Wesenden erkennt. Denn *Aristoteles* sagt in der »*Ersten Analy-*

[212] Wir übersetzen das Relativpronomen dieses Satzes im Maskulinum, weil Petrizi »sehender« und »sein-verleihender« auf Gott bezieht (in prop. 25), obwohl Gott und das Eine selbstverständlich für Petrizi identisch sind. Vgl. auch Kap. 15.

[213] Prop. 11, Dodds 12, 12-15, hier von Petrizi verkürzt zitiert.

[214] δραστήριος, d. h. kräftiger, wirksamer. Eine erklärende Glosse fügt hinzu: »უმკუეოესი« (d. h. »kräftiger«).

[215] Vgl. Arist., *Metaph.* V 21, 1022b20.

[216] Dieses Wort (ცნლოვნებაჲ, d. h. Kunst) hat Petrizi sowohl in seine Übersetzung als auch in den Kommentar eingefügt.

[217] Prop. 11, Dodds 12, 15.

*tik*« und besonders in der »*Zweiten Analytik*«, daß »wir nur dann behaupten können, daß wir [etwas] wissen, wenn wir die Ursachen, d. h. die ersten Prinzipien der Sachen, erkannt haben«.[218] »Die ersten« [sagt Aristoteles], weil er nichts außer der Kenntnis der Ursachen als »Kenntnis« bezeichnet, denn es gebe, meint er, nichts [anderes], was verdiene, als Maß der Kenntnis beurteilt zu werden; [etwas anderes wird von ihm] lieber als falsche Kenntnis bezeichnet. Was aber Kenntnis von den Ursachen sei, höre und entnimm den Beispielen, die *Aristoteles* selbst heranzieht. Jeder, auch ein ganz Unbelehrter, weiß, daß der Mond abnimmt, aber wie [dies geschieht] und was die Ursachen dafür sind, das wissen nur die Weisen.[219] Genauso weiß jeder, daß, wenn die Sonne unter der Erde ist, hier dann Nacht ist, aber wie [dies kommt, das weiß] nur der Weise. Genauso [weiß jeder] auch, daß die Seele zusammen mit dem Körper besteht,[220] aber wie [sich dies verhält], [wissen] nur die Weisen. Oder: Wie [funktioniert] die Vorsehung [so], daß unter den Sterblichen die Würdigen mit den Unwürdigen gemischt sind sowie die Unwürdigen mit den Würdigen? Daß das so ist, weiß jeder, aber warum, [weiß] nur der Weise. Daß die Erde in der Luft [schwebt], weiß jeder, aber auf welche Art und Weise, das [weiß] nur der Weise. Und so weiter. Man beachte, daß das Gleiche jede Art der Kenntnis betrifft: Ohne Kenntnis der ersten Ursachen darf [keine Kenntnisform] als »Kenntnis« bezeichnet werden, sondern [sie soll] eher »das Falsche« und »die Unkenntnis« [genannt werden].

Die Ursache und das Verursachte »*unterscheiden sich voneinander gar nicht*«,[221] wenn sie zirkulär [miteinander verknüpft] sind und einander berühren. Was heißt »nicht unterscheiden«? Das bedeutet, daß in [jeder] *Seira* der Wesenden etwas oben ist und es viele mittlere [Stufen] gibt und [das, was oben ist], das Kräftigste ist und die Ursache von mehreren [anderen Wesenden] und das Hervorbringende; das andere [Wesende] aber hat weniger mittlere [Stufen, die auf es folgen], und es ist niedriger und es ist das, was we-

218 Arist., *APo.*, I, 2, 71b10, 78b4-13 (Siehe S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXII; G. Tewsadze, *Petrizi russisch.*, S. 249).

219 Bezüglich des Beispiels des Mondes bei Aristoteles, *APo.*, I, 2, 90a15 (Siehe S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXII).

220 Oder: »entsteht«.

221 Prop. 11, Dodds 12, 20.

niger und Geringeres hervorbringt. Das kannst du auch den Beispielen entnehmen. Das erste Wesende, das der Wunsch »Wahrhaft-Wesendes« und »Wahrhaft-Seiendes« genannt hat, ist in höherem Maße die Ursache von allen anderen, zu denen das Ewigseiende, das Selbst-Lebewesen,[222] die Geister, die Seelen und die Naturen gehören. Beachte, daß die Ewigkeit, die immerseiend ist, bis zur Unveränderlichkeit der Immerseienden [wirkt], das Selbst-Lebewesen bis zu denen, die das Leben besitzen, und die Seele bis zu denen [wirkt], die Seele haben, genauso wie die Natur bis zum Naturhaften. Jedes von ihnen – je nach dem Maß – übertrifft das andere oder ist geringer im Sinne der Ausbreitung seiner schöpferischen [Wirkungen] über die Wesenden.[223] Aber alles auf einmal wird in höchstem Maße vom Wahrhaft-Seienden erzeugt, da es das Stärkste von allen anderen ist und weil es seine Wirkungen weit durch die Mittleren hindurch verbreitet. Auch wenn die Kraft [der mittleren Stufen] schwächer wird, [das Wahrhaft-Seiende] wirkt als alleiniges weiter. Denn es verbreitet seine Kraft bis zu allen, die Gattung [Form] haben, sogar bis zu den Seelenlosen, und es bringt sie hervor. Die anderen Ursachen aber sind nicht imstande, das zu machen. Und sogar dieses Wahrhaft-Seiende ist vom allerhöchsten und unerkennbaren [Einen] entfernt, und [sogar es] ist mangelhaft im Vergleich zu dem [Einen]. Denn dieses allerhöchste und unerkennbare Eine bringt auch die formlose und eigenschaftslose Materie hervor, die wir als das »Nicht-Wesende« bezeichnen, aber im Sinne des Mangels und nicht im erhabensten Sinne. Denn diese unerkennbare Materie wird vom Einen hervorgebracht, als das Unerkennbare vom Unerkennbaren und das Gattungslose [Formlose] von dem, was über die Gattungen [Formen] erhaben ist. Das Wahrhaft-Seiende hat nicht genug schöpferische Kraft, um sie so weit zu verbreiten, wie das Eine es macht, denn die Wirkung des Wahrhaft-Seienden reicht [nur] bis zu denjenigen, die Gattung und Form haben. Deswegen sagt er, daß etwas, je mehr mittlere [Ursachen] es besitzt, desto besser und edler ist.

[222] Hier ist möglicherweise ein Unterschied zwischen dem Wahrhaft-Seienden (τὸ ὄντως ὄν) und dem Selbst-Lebewesen (αὐτοζῷον) zu erkennen. Eine ähnliche hierarchische Reihenfolge wird von Petrizi in Kap. 6 angegeben.

[223] განსაზიდსა შორის არსთა შესაქმისასა.

## 12

Nach der Vollendung des elften Kapitels und nachdem er durch feste Beweise ihre unauflösbare *Seira* zusammengefügt hat, indem er sagte, daß es einen Grund und eine Ursache für die Entstehung der Seienden gebe, fängt er jetzt mit dem zwölften Kapitel der Beweise an und sagt: »*Das Prinzip und die Ursache aller Seienden ist die allererste Gutheit*.«[224] Diese These trägt in sich ihre Wahrhaftigkeit. Sie muß jene richtige seelische Einsicht und wissenschaftliche Kunst, die durch die sinnliche Kraft vielfältig verfälscht worden sind, zurückweisen. Diese Zurückweisung geschieht folgendermaßen: Der Sinn[225] des Zustandes der Dinge ist so, daß die eine und erste Ursache des bloßen Seins der Wesenden die allererste Gutheit ist. Wenn es aber nicht so ist, muß die Regel der Beweise dies feststellen. Wenn die allererste Gutheit nicht die erste Quelle ist, dann muß es etwas anderes geben, das besser und höher als die Gutheit ist und das der Grund und die Ursache der Ausströmung der Wesenden ist, [d. h. der Grund], aus dem die Seienden wie aus der ersten Ursache herausfließen. Außerdem soll das Seiende [diese Ursache] rücklieben und wieder [zu ihr] zurückkehren, wie zu seiner Quelle.[226] Aufgrund des Zustandes der Wesenden ist bekannt, daß jedes Seiende die Gutheit liebt und für das Erlöschen seiner Schmerzen zurück zur einen und ersten Gutheit fließt;[227] dabei läßt es seine Wünsche und sogar sein bloßes Sein zurück und fließt in sie zurück. Es ist gleichsam *dionysisch* geworden[228] und geeint durch das Eine und gut geworden durch die Gutheit. Wenn aber die erste Gutheit weder Grund noch Quelle der Seienden wäre, müßte sie doch von [einer anderen] Quelle und Ursache zu den Seienden hervorgehen. Denn es darf nicht so sein, daß sie nicht von ihrer Ursache zu den Verursachten hervor-

[224] Prop. 12, Dodds 14, 12.

[225] პირი.

[226] მაწყაროებელისა თუალისადმი, d. h. zum Auge [Zentrum], das Quelle [für das Seiende] ist.

[227] Vgl. oben, Ende des 10. Kap.

[228] Denselben Ausdruck findet man auch in Kap. 13 in bezug auf den Kosmos. Vgl. Plotin, *Enn.* VI, 7, 22, 9: ἀναβακχεύεται.

geht. Wenn also das Seiende das Verursachte ist und noch etwas [anderes] als die Gutheit Ursache wäre, dann müßte [diese Ursache] zu den Seienden hervorgehen und das Seiende gut machen. Und wenn [diese Ursache das Seiende] gut macht, dann wird das Seiende gut. Wenn nun die Ursache gut macht und das Verursachte gut wird, dann müssen die Gutheit und diese Ursache dasselbe sein, und es wird nichts anderes als die Gutheit [als Ursache der Seienden] geben, weil die Seienden nichts Besseres gewonnen haben, als gut zu werden. Die erste Gutheit ist also die Ursache und der Anfang des bloßen Seins der Wesenden. Dieser Beweis schloß von den Nachfolgenden auf die Ersten, und er lautete, daß die Seienden nichts Besseres gewonnen haben als das Einswerden, was das Gute für sie ist.[229]

Er sagt: »*Wenn die [erste Ursache] sich den Seienden genauso mitteilt, wie die Gutheit, dann wird wohl etwas Besseres als die Gutheit in den Seienden sein, das aus der ersten Ursache hervorgeht*.«[230] Hör zu, was er sagt: Wenn es eine andere Ursache und Quelle der Seienden außer der Gutheit gibt, dann muß sie von diesem Besseren zu den Seienden herabkommen und unter den Seienden als diejenige [Ursache] sein, die besser als die Gutheit ist. Denn wenn sie über die Gutheit erhaben ist, dann muß sie den Seienden auch etwas geben, was besser und höher als die Gutheit ist, aber was kann besser als die Gutheit sein, wenn wir auch »die Besserheit« im Sinne des besonderen Erfülltseins mit der Gutheit verstehen, wie z. B. unter den Seienden einige erfüllter von der Gutheit sind, wie es z. B. beim Wahrhaft-Seienden der Fall ist, und andere hingegen [weniger], jedes gemäß seinem bloßen Sein. Deswegen ist nichts besser als die erste Gutheit, wobei die Nicht-Gutheit als Letzte und nach der Gutheit [kommt]. Das Allerhöchste und die Ursache aller ist also die erste Gutheit, von der alle Wesenden abhängig sind.

[229] Zum Zusammenhang zwischen der Gutheit und dem Einen vgl. Procl., *Theol. Plat*. II, 6, p. 40: Beide sind Namen des ersten Gottes. Dabei ist das Eine das Prinzip des Seins und die Gutheit das der Rückkehr.

[230] Prop. 12, Dodds 14, 10-12.

## 13

Nach der Vollendung des zwölften Kapitels, dem gemäß die erste Gutheit die allererste Ursache von allen ist,[231] fügt er das 13. Kapitel hinzu, das das Eine und die Gutheit betrifft. Er beweist, daß sie identisch sind.

Die Proposition[232] lautet: »*Jede Gutheit einigt die an ihr Teilhabenden, und jede Einheit ist die Gutheit, und die Gutheit [ist] dasselbe wie das Eine*.«[233]

Verstehe, wie er die Flamme der Beweise entzündet, ausgehend von den Wirkungen und den Nachfolgenden, um die Identität des Einen und der Gutheit auszudrücken. Wo das Eine naturgemäß bei den Seienden ist, dort ist [zugleich] das Gute für [die Seienden]. Was gut für sie ist, ist ihre Einheit. Betrachte das auch aufgrund der Beispiele: Denn diese ganze erscheinende und sichtbare [Welt] ist wie *ein* Lebewesen, geisthaft und seelisch. Ich meine den Himmel mit den Zahlen und der Form, wie es *Timaios* erwiesen hat, daß »das Eine und die Gutheit den sichtbaren Kosmos zusammengehalten haben und daß er die Natur des Ganzen in sich selbst eins und gut gemacht hat«.[234] [Das ist so], als ob [der Kosmos] durch den *Nektar dionysisch* geworden ist[235] und er dem Einen und der Gutheit des Einen, das in ihm selbst ist, folgt. Er wird von der Gutheit durch unaufhörliche Bewegungen angeregt, und [so] folgt er ihr. Das Eine und die Gutheit gehen der Grenze und dem Prinzip voran [im Sinne] ihrer Erreichbarkeit. Deswegen sind die Bewegung und das Fließen des Himmels unbegrenzt, weil der Gegenstand seiner Liebe unbegrenzt ist.[236] Er sagt, hätte das Objekt seiner Liebe ein Ende gehabt und wäre es innerhalb einer Grenze verblieben, dann wäre auch der Himmel stehengeblieben und seine unaufhörlichen Bewegungen [hätten aufgehört]. Aber der

[231] Prop. 12, Dodds 14, 1-2.

[232] მდებარე.

[233] Prop. 13, Dodds 14, 24-25.

[234] Vgl. Pl., *Ti*. 30b-31a, bes. 30c9-d2; vgl. 30d4-31a1; 92c.

[235] Derselbe Ausdruck in Kap. 12. Zum Ausdruck »Nektar« s. Kap. 8.

[236] Vgl. Proclus, *de aeternitate mundi*, Argument 2. (Proclus, *On the Eternity of the world. De Aeternitate Mundi*. Greek Text with Introduction, Translation, and Commentary by H.S. Lang and A.D. Macro. Berkeley, Los Angeles, London 2001. Weiter zitiert: Procl., *De Aeternitate Mundi*, ed. Lang, Macro).

Gegenstand [seiner] Liebe ist jeder Art der Erreichbarkeit entflohen, deshalb entflieht auch das Fließen der Kreisbewegungen des Himmels dem Erlöschen. Warum aber [der Himmel] von Ort zu Ort [über-]geht und sich bewegt, wird von ihm so erklärt: [Der Himmel] wird von einem Ort umfaßt, wie ein Körper, denn jeder Körper ist in einem Ort, wie dies *Iamblichos* und *Porphyrios* bewiesen haben.[237] Jedes Unkörperliche aber ist über den dimensionalen und umgrenzten Ort erhaben. Der Himmel ist als Lebewesen und als *ein* Lebewesen, das eins und gut ist und das immer gut und einig wird durch sein unaufhörliches Fließen. Wie gesagt, er folgt erstaunt dem Guten des seligen [Allgemein-]Guten, das nur das Schweigen durch einen Mangel an Worten geehrt hat.[238] [Überall], wo das Licht[239] des Einen eingesät ist, dort ist es gut, und das Leben entspricht dem Wesen. Sogar das Lebendig-Werden der Sterblichen [stammt] vom Einen und dem Guten. Solange die Qualitäten der vier Elemente Einheit und Gleich[gewicht] bewahren, ist das Sein des sterblichen Lebewesens bewahrt, und auch das Licht und das Leben sind bei ihm. Wo aber das Leben ist, dort ist auch die Gutheit. Insoweit [etwas] der Einheit entflieht, entflieht [es] auch der Gutheit, denn das Leben von jedem ist auch seine Gutheit; wenn es also seine Gutheit ist, dann ist es auch sein Leben; und wenn [es] sein Leben [ist], dann [ist es auch] seine Einheit. Dasselbe sind also die Gutheit und das Eine oder das Eine und die Gutheit, denn durch das Eine lebt[240] alles.

---

[237] Zu Iamblichos s. Simp., *in Ph*. 639, 24-25, ed. Diels CAG IX = fr. 90 bei J. Dillon (*Jamblichi in Platonis dialogos fragmenta*, Leiden 1973, p. 204) und fr. 245 bei B. D. Larsen (*Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus 1972). Vgl. auch Simp., *in Cat*. 11b12., CAG VIII, 361, 7-364, 6, ed. Kalbfleisch = B. D. Larsen, fr. 112; Simp., *in Cat*. 11b11, CAG VIII, 364, 31-34, ed. Kalbfleisch = B. Larsen, fr.113, und besonders Simp., *in Cat*. 5a23, CAG VIII, 137, 7-10, ed. Kalbfleisch = B. Larsen, fr. 44, S. 23, 267. Zu Porphyrios s. *Sent*. 1, 33. Ausführlicher über Porphyrios und Iamblichos im Zusammenhang mit der Frage des Verhältnisses zwischen Körper und Ort im Kommentar Petrizis: L. Alexidze, »Griechische Philosophie«, S. 163-165.

[238] D. h. aufgrund der apophatischen Erkenntnis.

[239] დღე, d. h. »Tag«. Dieses Wort hat bei Petrizi oft die Bedeutung »Licht« und wird manchmal auch als Synonym für »Sonne« gebraucht.

[240] ცხოვნდებიs, entspricht σῴζω, s. Kap. 2.

## 14

Im 14. [Kapitel[241]] beginnt er, das Unbewegte, Selbstbewegte und Durch-ein-anderes-Bewegte [zu erörtern]. Wir müssen dies mit der Klarheit der Schau betrachten, damit das Objekt der Erkenntnis uns nicht entflieht.

In den ersten Kapiteln hat er die Überwesenden und auch das erhabenste Eine besprochen. Nun wendet er sich der Struktur der Wesenden zu und teilt sie in drei Genera: das Unbewegte, das Selbstbewegte und das Durch-ein-anderes-Bewegte. Er behauptet, daß der ganze Bereich des geisthaften Gewebes unbewegt und immerseiend sei. Fang mit dem Wahrhaft-Seienden an und folge allen Naturen des Geistes, wie es [z. B. die Natur] des ewigen Selbst-Lebewesens ist sowie die der geisthaften und geistigen [zusammen] und wiederum die [Natur] nur der Geisthaften, wo *Kronos* und *Zeus*, *Dia*[242] und *Rhea*[243] am Ende der Geisthaften erscheinen. Lerne, daß die geistige [Sphäre] über die geisthafte Sphäre erhaben ist; sie ist wie ein Objekt der Erkenntnis für die Geisthaften. Auch georgisch wird gesagt: გონიერი [»gonieri«].[244] Der Zusatz zu *Arthron* [nämlich:-eri] weist auf das zweite [also das niedrigere, davon abhängige] Objekt hin: Wenn du სული [»suli« = Seele] sagst, ist das etwas anderes, als wenn du სულიერი [»sulieri« = seelenhaft] sagst sowie [es etwas anderes ist, wenn du] გონი [»goni« = Geist] sagst, als wenn [du] გონიერი [»gonieri« = geisthaft] [sagst]. Die Seele ist höher als das Seelenhafte, so wie der Geist [höher ist] als das Geisthafte. Nachdem er hier alles in drei [Genera], nämlich in Unbewegtes, Selbstbewegtes und Durch-ein-anderes-Bewegtes geteilt hat, meint er, daß das Unbewegte sich in jedem Geist und

[241] Als Titel steht in den georg. Handschriften CFK: »Über das Unbewegte, Selbstbewegte und Durch-ein-anderes-Bewegte«. Einen ähnlichen (aber nicht gleichen) Titel enthalten BCDM der griech. Handschriften (»Über das unbewegte und selbstbewegte Prinzip oder Ursache«).

[242] Bei Petrizi sind drei Formen von »Zeus« zu unterscheiden: »Zeus«, »Dios« und »Dia«. Alle drei verwendet Petrizi wie Eigennamen, die verschiedene Aktivitäten dieses Gottes bezeichnen. Siehe auch Kap. 2 und 26.

[243] Nach den Angaben einiger georg. Handschriften: »Area« (=Ares [?]).

[244] »gonieri« = geisthaft, intellektuell. »goni«= Geist, Intellekt. »-eri« ist ein Suffix, das hier die Bedeutung von »-haft« (geist-haft) oder »-ell« (intellektu-ell) hat.

Geisthaften befindet, und behauptet, daß auch ihr Wesen und ihre Wirkung unbewegt und über jede Art der Änderung und Bewegung erhaben sind. In ihnen ist die Quelle der Gut- und Schönheiten und das *Indalma*[245] des Erscheinens der Henaden anwesend, ohne sich zu erschöpfen.

Er behauptet, die selbstbewegte Kraft sei im Wesen der Seele. Was bedeutet es aber, von sich selbst aus die Kraft des Sich-selbst-Bewegens zu besitzen? Darunter sollst du nichts anderes verstehen als die lebenspendende Kraft und die lebenspendende Quelle. Wohin auch immer die Spitze der Strömungen der Seele sich ausbreitet, dort macht sie [alles] lebendig und bewegt. Als »Selbstbewegtes« [wird es] deshalb [bezeichnet], weil es von niemandem das Leben bekommt und es nicht auf akzidentelle Weise besitzt, sondern [weil] es zu seiner Natur gehört: Wie die Natur des Hellen das Licht ist, genauso ist die Natur der Seele das Leben. Auch *Platon* behauptet, daß [die Seele] durch die Selbstbewegung unkörperlich und unsterblich ist.[246] Denn durch diese Lebendigkeit ist alles Sichtbare lebendig geworden und hat das Leben gewonnen. Er meint, daß die Natur der Körper unwürdig ist, [diese] Kraft oder Wirkung in sich selbst zu haben. Sogar der himmlische Körper sei gemäß seiner Natur, wie es von ihm im *Timaios* behauptet wurde, als einfacher Körper leblos und untätig, denn er selbst ist eben als Körper sterblich und instabil. Aber er ist seiend und beständig, weil er von Natur aus mit der universellen Seele verbunden und ihr *Ochema*[247] ist.[248] [Der himmlische Körper] mißt die Bewegungen durch die Elemente[249] seiner Zusammensetzung, dabei ist er selbst auf unendliche Zeit ausgedehnt.[250] Denn *Zeus* habe ihn [d. h. den himmlischen Körper] gemäß dem geisthaften Himmel geschaffen und geschmückt.[251] Er sagt noch, die universelle Seele habe ihn

[245] D. h. Abbild. Als Glosse findet sich in einer Handschrift zu diesem Wort: »Abbild und Ähnlichkeit«.

[246] Pl., *Ti.* 37a-c, *Phdr.* 245e-246a, vgl. auch 245c-d.

[247] ὄχημα, d. h. Gefährt.

[248] Pl., *Ti.* 41d-e (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXVIII).

[249] მარცუალთა მიერ, d. h. durch die Samen.

[250] An dieser Stelle macht Petrizi nochmals deutlich, daß der Kosmos für ihn immerseiend ist, siehe auch Kap. 13.

[251] Vgl. Pl., *Phdr.* 246e (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXI); *Ti.* 37c-d, 30c-31a.

betrunken und zum Knecht gemacht[252], damit er immer nach der unvorstellbaren Sonne strebe, die der Zufluchtsort für alle Henaden ist.

Daher teilt er hier, wie du schon oben gehört hast, [die Seienden] dreifach: in das Unbewegte, das Selbstbewegte und das Durch-ein-anderes-Bewegte. Die Erhabenheit und die Priorität verleiht er dabei dem Unbewegten. Die untere Position im Vergleich mit den beiden anderen gibt er dem Durch-ein-anderes-Bewegten. Er behauptet, daß zwischen dem Unbewegten und dem Durch-ein-anderes-Bewegten das Wesen des Selbstbewegten in der Mitte liege. Dadurch setzt er das Durch-ein-anderes-Bewegte mit dem Wesen des Unbewegten in Verbindung und läßt es an ihm teilhaben. Denn jeder Körper und das körperliche Wesen hat am geisthaften und unbewegten Wesen durch die Seele teil, genauso wie die Seele durch den Geist am Zusammenhalt des Wahrhaft-Seienden [teilhat]. Und die Seele und alle Geister zusammen [haben wiederum teil] an der Sonne der Henaden durch das Wahrhaft-Seiende.

Lerne, daß das unsagbare Eine sogar über die Unbewegtheit erhaben ist, was an der entsprechenden Stelle bewiesen wird.

## 15

Nach dem 14. Kapitel, in dem er das bloße Sein aller Wesenden in drei Genera geteilt hat: in Unbewegtes, Selbstbewegtes und Durch-ein-anderes-Bewegtes, unterscheidet er in diesem Kapitel das Unkörperliche und die Körper und sagt: »*Jedes Zu-sich-selbst-Zurückkehrende ist unkörperlich, weil nichts von den Körpern zu sich selbst zurückkehren kann*.«[253]

Höre, was das bedeutet. Er sagt, daß nichts von den Körpern zu sich selbst zurückkehren kann. Laßt uns wissen, aus welchen Gründen die Wesenden zu sich selbst zurückkehren. Du hast gehört, daß in allen Seienden das Licht des Einen eingesät ist. Wenn du aber »das Licht« hörst, denke nicht, daß das [etwas] Äußerliches und Akzidentelles ist, sondern verstehe es als Auge, d. h. als Same und Ursache desjenigen Wesenden, zu dem es gehört. Denn zuerst wird dieses Eine vom allerersten Einen festgelegt, und schon danach, wenn

[252] ადამჟო. Vgl. Pl., *Ti.* 34c: Die Seele sei Beherrscherin, der Körper sei ihr unterworfen.
[253] Prop. 15, Dodds 16, 30-31.

es als das eingesäte Eine und der Same des erhabensten Einen festgelegt wird, schafft es eine bestimmte Gattung des Wesens um sich herum. Es ist die Ursache, und es ist wie eine unbewegte Wurzel[254] der Gattung, zu der es gehört wie das *Kentron* zu seinem *Sphairos*. Dasselbe findest du auch im Wahrhaft-Seienden und in jedem anderen Geist sowie den Seelen und in allen Gattungen bis zu den Körpern.

Beachte, daß nicht in allen Wesenden das gleiche Eine eingesät ist. Denn anders ist das Eine des Wahrhaft-Seienden, weil es am nächsten zum ersten Einen ist, anders [aber ist das Eine] der Geisthaften sowie der Seele und der Seelen, der Natur und der Naturen, des Körpers und der Körper. In ihnen allen sind die Samen der Sonne der Henaden und desjenigen, das [alles] sieht,[255] eingesät. Gerade das Eingesäte und Erleuchtende ist die Ursache für jedes Wesen. Die Henaden sind ihrerseits gemäß den Wesen geteilt und die Wesenden gemäß den Henaden. Wie nicht alle Wesenden von gleicher Natur sind und [dieselbe] Ehre [verdienen], genauso [verdienen] nicht alle Hena-

[254] მანა.

[255] მხედველი, d. h. »des Sehenden«. Da es im Georgischen keine Geschlechtsdifferenzierung gibt, kann dieser Ausdruck (»das sieht«) auch als »der sieht« oder »die sieht« übersetzt werden, soweit er sich auf das Eine, auf Gott oder die (intelligible) Sonne bezieht. Inhaltlich sind jedoch alle drei identisch. »Sehen« als Merkmal des Schöpfers war von großer Bedeutung für Petrizi. »Sehen« ist mit der pronoetischen Tätigkeit Gottes verbunden (Kap. 106, Petrizi, II, 152, 20; Kap. 120, Petrizi, II, 160, 41). Vielleicht ist dabei der Einfluß des Proklos spürbar, der in seinen Timaios-Kommentaren mehrfach das »Sehen« (ὁρᾶν) des Demiurgen, der das Paradeigma anschaut, als seine schöpferische Tätigkeit erläutert hat. Daß aber die Eigenschaft des platonischen Demiurgen von Petrizi auf das erste Prinzip, Gott, übertragen wurde und in Zusammenhang mit seiner pronoetischen Tätigkeit, d. h. mit seinem »Sehen nach unten« bzw. seiner »Sorge« um die materielle Welt, gestellt wurde, ist schon der Gedanke eines christlichen Philosophen. Aber auch bei Proklos ist die Providenz pronoetisch, vgl. Procl., *Inst.* prop. 134. Das Spektrum des Gebrauchs der von »sehen« sprachlich oder inhaltlich abgeleiteten Wörter ist bei Petrizi sehr breit. Auch »Tag« im Sinne des Lichtes bzw. der Vernunft und »Auge« im Sinne des Zentrums und der Quelle kommen häufig in seinem Kommentar vor. Jedoch kann man grundsätzlich einen Ausgangspunkt für alle diese Wörter nachvollziehen. Denn ხედვა (»Sehen«, »Schau« von uns u. a. auch als »Kenntnis« und sogar als »These« übersetzt) ist bei Petrizi das, was gleichzeitig sieht, ein Ergebnis solchen »Sehens« ist und auch wie eine schöpferische und kenntnisverleihende Kraft gewissermaßen leuchtet.

den dieselbe Ehre, was an den Zahlen deutlich zu sehen ist: Denn diejenigen [Zahlen], die der Eins am nächsten sind, sind besonders edel und einheitlich als diejenigen, die weiter verbreitet sind.

Erfasse, daß, wenn das Wesende das erhabenste Wesende liebt, es dann zuerst sein eigenes Inneres umfaßt, um die in sich selbst enthaltene Ursache, [nämlich] das Selbst-Eine, zu finden. Wegen seiner Ursache, die das in ihm selbst seiende Eine ist, setzt [das Wesende] sich in Verbindung mit der erhabensten Sonne, dem Einen, wie dies von *Sokrates* im *Phaidros* bewiesen wird, als er sagt: »*Wenn die Seele ihr eigenes Wesen umfaßt, trifft sie am Anfang mit der ganzen Vielheit der Wesenden und der Vielfältigkeit der Seienden zusammen. Wenn sie sich aber in sich vertieft, dann wirft sie die Einzelartigkeiten der Gattungen [Formen] von sich ab und sogar ihr eigenes Wesen legt sie ab.*«[256] Zuerst umarmt sie Gott und das Eine in sich selbst und dadurch die unsagbare Sonne der Henaden. Wenn du aber »die Rückkehr« hörst, verstehe das nicht im Sinne des Ortes, wie es bei den Körpern, sondern verstehe es [so, wie es] beim Unkörperlichen der Fall ist. Alles, was zu sich selbst zurückkehrt, kehrt aus Liebe zum in ihm selbst seienden Einen zurück, damit es durch das in ihm selbst seiende Eine [auch] die von den Seienden ersehnte Quelle und die Sonne der Henaden findet. *Sokrates* sagt, daß [die Seele] die Struktur ihres Selbst ablegt und gleichsam im *Enthusiasmus*[257] [das höchste Eine] liebt.[258]

Dies wurde über die Rückkehr gesagt, weswegen die Rückkehr [stattfindet]. Über den Körper wird aber gesagt, er könne nicht zu sich selbst zurückkehren. Du verstehst, daß das deswegen so ist, weil er in seinen Teilen ausgedehnt und zerstreut ist. Seine Teile sind immer in verschiedenen Orten, auch wenn er sphärisch ist. Daher kann also der Körper nicht als Ganzes zu [sich selbst] ganz zurückkehren, genauso wie keiner seiner Teile zu einem Teil oder ein anderer zu einem anderen, denn so etwas ist für Körper grundsätzlich nicht möglich. Die absolut ganze Rückkehr [ist die Eigenschaft] der Unkörperlichen, in denen keine Einkörperung stattfindet, die räumlich in drei Dimensionen wäre, ich meine damit Länge, Breite und Tiefe. Jeder Körper wird durch diese drei [Dimensionen] von Gott, dem Schöpfer und Erzeuger, ver-

[256] Vgl. Pl., *Phdr.* 247c-e, 250a. Keine der Stellen bietet jedoch eine genaue Entsprechung.
[257] ენთუსიაზმი, entspr. ἐνθουσιάζω. Vgl. Pl., *Phdr.* 249e1-4.
[258] Möglicherweise *Phdr.* 249d4-250c8, neuplatonisch geprägt.

körperlicht. Das Unkörperliche aber ist ganz über die räumliche Dimension erhaben, denn im Unkörperlichen ist alles in allem. Deshalb ist es weder vom Ort umfaßt, noch bewegt es sich von Ort zu Ort, sondern der Ort der Unkörperlichen und auch ihre Bewegung ist ein anderes, was an geeigneter Stelle auf entsprechende Weise bewiesen werden wird.[259] Beachte auch, daß der Himmel dadurch seine Bewegungen rund macht, daß er zuerst dem Einen in sich selbst folgt. Weil er aber körperlich ist, ist ihm die örtliche Bewegung zu eigen.

## 16

Nach der Differenzierung des Körpers vom Unkörperlichen beweist er, daß jedes von den Körpern abgesonderte Wesen auch seine Wirkung zusammen mit dem Wesen von den Körpern abgesondert und separat besitzt, wenn es fähig ist, zu seinem Selbst zurückzukehren. Alles, was zu dieser Rückkehr in der Lage ist, ist unkörperlich, wie es schon bewiesen worden ist. Denn es kann nicht sein, daß etwas Körperliches zu sich selbst zurückkehrend oder [andererseits] etwas Unkörperliches nicht zu sich selbst zurückkehrend wäre. Wenn aber jemand behauptet, die Wirkung sei [von den Körpern] abtrennbar, das Wesen sei aber in den Körpern, dann ist das unmöglich, und es kommt noch eine Unangemessenheit dazu, denn das Erste und die Ursache wären [in diesem Fall] das Letzte, und das Verursachte und das Nachfolgende wären das Erste. Deswegen kann nicht behauptet werden, daß das Wesen in den Körpern sei, die Wirkung hingegen abgetrennt von den Körpern, weil jede Wirkung nach dem Wesen ist und das Wesen Grund und Ursache ist, aus denen die Wirkung entstanden ist. Wenn aber die Wirkung abgetrennt und separat von den Körpern ist, dann wird das Wesen in noch höherem Maße [solches sein]. Jedes Unkörperliche ist aber zu sich selbst zurückkehrend. Das Zu-sich-selbst- Zurückkehrende ist also unkörperlich, und jedes Unkörperliche ist von den Körpern wesens- sowie wirkungsmäßig abgetrennt.[260]

[259] Dieses Thema wird von Petrizi ausführlich in Kap. 41 geschildert.

[260] Dodds 18, 16-20.

## 17

Nach der Vollendung des sechzehnten Kapitels hat er das siebzehnte angefügt. In diesem Kapitel hat er vieles miteinander verbunden, und es ist schwierig und *griphos* [dunkel, schwer verständlich] für diejenigen zu verstehen, die nicht gewöhnt sind, das Unkörperliche wahrzunehmen. Laßt uns durch den Beistand der ersten *Athena* den *Hermes* in uns in Bewegung bringen, damit von *Christus* die *Prometheia*[261] zu uns komme.

[262]Es wurde oben gesagt und bewiesen, daß unter der Bewegung der Seele nichts anderes als das Leben zu verstehen ist. Dies [verstehe als] das Auge und die Quelle des Lebens: Denn wo die Seele ist, [dort] ist auch das Leben. Aber denke nicht, daß dieses unkörperliche und in-sich-selbst-seiende Leben aus körperlichen Teilen [besteht]; denn wie *Iamblichos* sagt: Die Teile des Unkörperlichen sind unkörperlich. Denn das Unkörperliche besteht nirgendwo aus Körpern. Der Körper besteht aber [auch] aus Unkörperlichen, wie der Körper aus der *Epiphaneia*[263] und [auch] anderen Dimensionen [besteht].[264] Und wie es von *Aristoteles* bewiesen wurde, wird ein [zunächst] qualitätsloser Körper [später] durch vier Qualitäten qualitativ bestimmt, wie die Zahl durch ihre Teile und der Kosmos durch seine Teile [bestimmt wird].[265] So steht es mit jedem Unkörperlichen. Es wird als Teil sowie als Ganzheit bezeichnet, aber [im Sinne] des Unkörperlichen, denn die aus den unkörperlichen Teilen [beste-

[261] Es gibt eine Glosse zu diesem Wort: »Schöpfen der Prometheia«.

[262] In den Handschriften steht hier vor dem Text folgende Glosse: »Siehe alle diese Worte in den Scholien«.

[263] ἐπιφάνεια, d. h. die Oberfläche.

[264] Vgl. Iamblichos bei Simp., *in Cat.* 5a23, CAG VIII, S. 137, ed. Kalbfleisch (= B. D. Larsen, fr. 44, S. 23, auch p. 267), wo Simplikios die Übereinstimmung der Lehre von Aristoteles und Iamblichos bezüglich dieser Frage zu verdeutlichen versuchte, genauso wie Petrizi sie hier nebeneinander erwähnt, ohne sie in Gegensatz zu bringen, im Unterschied zu den Stellen des Kommentars, in denen er sie einander gegenüberstellt, wie es z. B. bei der Behandlung des Problems der Zeit und der Ewigkeit der Fall ist. (L. Alexidze, »Griechische Philosophie«, S. 165.)

[265] Zu den vier Arten der Qualitäten (ποιότης) vgl. Arist., *Cat.* VIII (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXIII).

hende] Ganzheit ist auch unkörperlich. Genauso mußt du in bezug auf die Seele ihre Ganzheit sowie ihre Teile und ihre Bewegung verstehen. Denn die Seele bewegt sich nicht an einem Ort, weil alles, was sich am Ort bewegt, vom Ort umfaßt wird. Das Unkörperliche ist aber größelos, und dasjenige, was nicht der Größe gemäß besteht, ist vom Ort unabhängig. Er hat auch bewiesen, daß die Seele ihre Bewegungen immer wieder in bezug auf sich selbst vollzieht, und gerade [die Bewegungen der Seele] sind ihre Wirkungen. Wenn die Seele z. B. etwas erkennt, dann kehrt sie nicht von außen [zu sich selbst] zurück, um auf diese Weise das Erkannte zu erfassen: Das darf nicht sein, denn so etwas wäre die Sinneswahrnehmung der Sterblichen und nicht die Erkenntnis. Wenn die Seele den Gegenstand ihrer Erkenntnis erkennt, so bringt sie laut *Sokrates* die Prinzipien der Wesenden in Bewegung,[266] und [die Seele] als Prinzip und Pforte[267] der Wesenden findet den Sinn dessen, was außerhalb ihrer selbst ist und erkannt werden muß, zuerst in sich selbst. Durch die Fenster komme aber gar nichts zu ihr heran, mit Ausnahme der Wiedererinnerung eingeschlafener und verwelkter Kenntnisse, was gleichsam die Wiederentzündung des Erloschenen ist. Hätte aber die Seele nicht in sich selbst die Gattungen [Formen] der Seienden getragen, [wäre auch dies unmöglich gewesen]. So ist in ihr der Himmel und alle seine Teile. Durch ihre Wirkungen kehrt sie also zu sich selbst zurück, denn sie findet in sich selbst alle Seienden und auch das seiende Licht. Denn wie er im *Timaios* sagt, habe Gott, der Schöpfer von allen, in einem *Krater*,[268] d. h. im Gefäß, die universelle Seele gemischt und habe ihr als Teile die hervorbringenden Prinzipien[269] der We-

[266] Vgl. Pl., *R.* VII 524e5: ψυχή … κινοῦσα ἐν ἑαυτῇ τὴν ἔννοιαν.

[267] Dieses Wort kommt auch in den Kap. 2, 8, 130 vor.

[268] Pl., *Ti.* 41d (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXVIII). Der Meinung von L. Gigineishvili und G. van Riel zufolge könnte Petrizi über den Krater aus dem *Timaios* von Platon (34b-36d) aufgrund der proklischen Interpretation (*Theol. Plat*. III, 15, p. 53, 6-21, vgl. auch V, 31, p. 113, 14-115, 15) gesprochen haben (L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 584).

[269] სიტყვანი გუამოვნებითნი bedeutet etwa »hypostatische *logoi*«. L. Gigineishvili und G. van Riel weisen hier auf die δημιουργικοὶ λόγοι von Proklos (*in Ti.* I, 218, 14-28, ed. Diehl) sowie auf einige Stellen aus seiner *Platonischen Theologie* (V, 17, p. 60, 5; 18, p. 66, 13 und 26-27; 18, p. 67, 7; 19, p. 71, 6; 20, p. 72, 8) hin (L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 583-584).

senden gegeben,[270] damit sie in sich selbst alle Seienden erfasse; und wenn sie [etwas] vergessen sollte, dann wird sie sich wieder mittels der durch die Fenster akzidentell eingedrungenen [Wahrnehmungen] an den Reichtum des Vaters erinnern, den der Vater in sie eingesät und eingewebt hat, und so kehrt *Adam* zu seinen Sprößlingen in das Paradies zurück.[271]

Durch das Vorausgehende ist der Sinn dieses Kapitels gut ausgelegt. Für Klang und Zusammensetzung der Ausdrücke soll der Leser selbst sorgen. Aber auch wir sollen es schätzen, weil wichtig ist, für wen das Buch bestimmt ist.

Er sagt: »*wenn ein Teil bewegt und ein Teil bewegt wird*«,[272] dann ist es Körper, wie dies bei den Körpern der Lebewesen der Fall ist. Denn entweder [bewegen] die Beine den Körper oder die Hände, wie beim Schwimmen, usw.

»*oder das Ganze bewegt, und ein Teil wird bewegt*«.[273] So bewegt die Ganzheit dieses Ganzen, das das Gewebe des Himmels ist, einige seiner Teile, z. B. die Erde, oder etwas, was zur selben Art wie sie gehört, oder die sieben Sphären selbst. Auch das wäre für die Seele unangemessen, wenn bei ihr als derjenigen, die zum Unkörperlichen gehört und die eine Monade ist, entweder das Ganze den Teil bewegt oder der Teil das Ganze; denn es wäre eine Verdoppelung: [wir hätten dann] das Bewegende und das Bewegte, das Oberste und das Unterste, das Wirkende und das Wirkungslose [in Einem]. Daher könnte die Seele nicht mehr in der Unkörperlichkeit verharren und die seelische Monade [bliebe] nicht dieselbe, und sie wäre weder fähig, ganz zu sich selbst zurückzukehren, noch selbstbewegte.

»*oder das Ganze bewegt, und das Ganze wird bewegt*«.[274] Dies betrifft die sphärischen Körper, wie z. B. die Sonne, den Mond und alle derartigen. Wenn es sich aber um das fünfte – unvergängliche – Wesen handelt, dann ist auch

[270] Pl. *Ti.* 41d in Verbindung mit 34b10-35a8. Vgl. G. Tewsadze, *Petrizi russisch*, S. 252.

[271] Adam wird von Petrizi auch in den letzten Kapiteln seines Kommentars mit der Seele verglichen. Siehe auch L. Gigineishvili, »The Doctrine of Logos and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi: Evagrian-Origenist influences«, in: L. Perrone (Hrsg.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress*, *Pisa, 27-31 August 2001*, Leuven 2003, p. 1139-1148, hier besonders p. 1146.

[272] Prop. 17, Dodds 18, 23-24. Petrizi scheint als Vorlage die griech. Handschr. M benutzt zu haben, vgl. mit dem griech. Text in der Anmerkung bei Dodds.

[273] Prop. 17, Dodds 18, 25.

[274] Prop. 17, Dodds 18, 24.

dies ein Körper. Wegen des Am-Ort-Seins sowie der Unterschiede gemäß den Orten und [wegen] der Bewegung ist ihm also nicht das Schicksal der Unkörperlichen zugeteilt.[275]

»*Aber wenn ein Teil das Bewegende ist und ein anderer Teil das Bewegte …*«[276]. Es hat sich schon oben gezeigt, daß dies in der unkörperlichen Monade unmöglich ist, denn [ansonsten] wäre sie zerstreut und ihre Teile hätten sich voneinander getrennt, und es wäre keine Rückkehr [für sie] zu sich selbst mehr möglich gewesen.

Was bedeutet es: »*Was nicht aus den Selbstbewegten besteht, wird nicht Selbstbewegtes dem Sein gemäß sein*«?[277] Hörst du, daß er, wenn er »dem Sein gemäß« sagt, »dem Wesen gemäß« meint?[278] Und wenn er sagt, »*nicht aus den Selbstbewegten*«,[279] daß damit dasselbe gemeint ist, was [die Worte]: »*der Teil bewegt und der Teil wird bewegt*«, entweder [im Sinne] des Ganzen in bezug auf den Teil oder [im Sinne] des Teils in bezug auf das Ganze, [meinen].

Außerdem ist die Art des Zurückkehrens vielartig. Keins von diesen kehrt ganz zu sich zurück, soweit es Körper ist und [eben] nicht das Unkörperliche. Denn es wurde so bewiesen, daß alles Selbstbewegte und Zu-sich-selbst-Zurückkehrende unkörperlich ist. Und das Ganze kehrt zu sich selbst ganz zurück, und nichts von ihm, sei es in den Teilen oder in der Ganzheit, ist derartig, daß etwas davon wirkungslos wäre und etwas wirkend, sondern alles von ihm ist wirkend und alles von ihm ist das Leben.

Um [das zu erklären], habe ich mir Mühe gegeben, [oh] Hörer!

---

275 Pl., *Ti.* 58d; Arist., *Cael.* 270b. Zum »fünften Wesen« s. auch den »Epilog«.

276 Prop. 17, Dodds 18, 25-26.

277 Prop. 17, Dodds 18, 26-27. καθ᾽ἑαυτό (Dodds 18, 27) ist von Petrizi sowohl hier im Kommentar als auch im bloß übersetzten Text der *Elementatio* mit »dem Sein gemäß« (მყოფობით) übertragen worden. Lag ihm vielleicht eine andere Vorlage vor, die mit den bei Dodds angegebenen Varianten nicht übereinstimmt, wo statt καθ᾽ἑαυτό möglicherweise κατ᾽εἶναι stand? Oder wurde καθ᾽ἑαυτό von Petrizi im Sinne des (eigenen) Seins verstanden bzw. übersetzt, auch weil es sich weiter um das Sein handelt, das »dem Wesen gemäß« – κατ᾽οὐσίαν – ist?

278 S. Prop. 17, Dodds 18, 28.

279 Prop. 17, Dodds 18, 27.

## 18

In diesem Kapitel[280] ordnet er [alles] und gibt jedem das ihm geeignete Maß, den Ursachen sowie den Verursachten, und sagt: »*Jedes, was den anderen das bloße Sein gibt, ist selbst primär das Seiende und* ist *bloß*.«[281] Hörst du, wie er den Sinn ausdrückt? Er sagt: »*Jedes, was den anderen das bloße Sein gibt*«. Das heißt: Das bloße Sein hat es durch die Abtrennung vom Nicht-Sein bekommen. Denn jedes Seiende hat das bloße Sein selbst von seiner Ursache [bekommen]. Jede Ursache gibt [etwas] von ihrem bloßen Sein aus und läßt damit das bloß Hervorgegangene bloß sein.[282] Das bloße »ist«, das Wesende

[280] წესდადებისათჳს არსთაჲსა, d. h.»Über die Ordnung der Wesenden«, so lautet der Titel in CF der georg. Handschriften. In der Handschrift K ist zu diesem Titel noch hinzugefügt, daß er die Kapitel 18-41 umfaßt. აობისათჳს, d. h. »Über das bloße Sein« ist der Titel in der Handschrift A, allerdings in neuerer Schrift. In den griech. Handschr. BD steht als Titel περὶ ὄντος. (Dodds, *Elementatio*, p. 20).

[281] ყოველი მიმცემი სხჳათა აობისაჲ პირველ თჳთ იგი არს მყოფ და ა. Prop. 18, Dodds 20, 3-4. Petrizi scheint hier den Text der von Dodds mit »M« bezeichneten Hs. vorliegen zu haben (τὸ εἶναι als Objekt). Aber der zweite Teil des Satzes in der Übersetzung Petrizis, mit einem Akzent auf »ist bloß«, scheint trotzdem von Dodds' Text abzuweichen. Dieses »ist bloß« (oder »bloß ist«) wird bei Petrizi mittels der verkürzten Form der dritten Person Singular Indikativ Präsens des Verbs »sein« ausgedrückt. Auf georgisch ist das nur ein Buchstabe: ა (=a). Wir übersetzen es mit »bloß ist« (genauso, wie wir აობა mit »bloßes Sein« übersetzen). Durch diese zusätzlichen Formen des Seins wollte Petrizi auch sprachlich den Unterschied zwischen dem »Sein« und dem »bloßen Sein« (dementsprechend in der dritten Person zwischen »ist« und »bloß ist«) ausdrücken. Es gab möglicherweise noch einen Grund, weswegen er diese künstlichen Formen gebraucht hat: Im Altgeorgischen war die dritte Person Sing. von »sein«, d. h. »ist« (georg. არს), sprachlich mit dem, was mit dem griech Begriff τὸ ὄν (in unserem Text: »das Wesende«: არს-) ausgedrückt wird, identisch. Durch die Einführung der verkürzten Form von »ist« (ა) wollte Petrizi vielleicht auch ein mögliches Mißverständnis vermeiden, damit das Wesende (არს-) nicht im Sinne von »ist« (არს), und auch umgekehrt, interpretiert würde. Vgl. Kap. 52. — Bloßes »ist« (ა) habe für Petrizi, so D. Melikischvili, die Bedeutung des aristotelischen »potentiellen Seins«, das keine Form hat und etwas Mittleres zwischen dem Nicht-Sein und dem konkreten Sein ist (Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 224).

[282] ააებს წარმოარსებულსა ა-სა.

und das Seiende unterscheiden sich voneinander.[283] Das Wesende hat seine Definition in sich selbst, denn es [ist] das selbständige[284] Wesen, das, um zu sein, keines anderen, d. h. keiner Akzidentien bedarf, die von den *Peripatetikern,* die nur von den Naturkörpern [etwas] verstehen, mit »Zufällige« bezeichnet wurden. Vom großen *Platon* aber werden sogar die Zufälligen selbst mit »Wesen« bezeichnet, wenn sie zum Wahrhaft-Geschmückten und zum Wahrhaft-Wesenden gehören, denn dort ist der Zusammenhalt das Wesende, hier aber [herrscht] Zufall. Dort sind die drei Dimensionen, die Farben und die Formen das Wesende, und [sie sind] unkörperlich, hier aber sind sie akzidentell und zufällig.

Dort erhebt er alles zu fünf Genera[285]. Diese sind: das Wesen, die Selbigkeit, die Andersheit, das Verharren, die Bewegung.[286] [Platon] stellt sie als Genera und Wesende in den geistigen und geisthaften Kosmos. Er behauptet, daß jedes Wesende aus dem ersten Wesenden entstanden ist. Dabei zeigt er, daß jede Gattung [Idee][287] und die Selbigkeit[288] der Gattungen [Ideen] aus der ersten Selbigkeit entstanden sind, die erste Teilung und Andersheit aus der ersten Andersheit, jedes Verharren in der Selbigkeit aus dem ersten Verharren, jeder schöpferische und erzeugende Stoß aus der ersten Bewegung. Jetzt hast du gesehen, daß das, was du aufgrund der Naturtheorie als Akzidentelles und Zufälliges verstehst, dort das Wesende und die Gattung [Idee] ist.

---

[283] Ein wichtiges Kapitel, weil hier der Unterschied zwischen dem Bloß-Seienden, dem Wesenden und dem Seienden angegeben wird. Aber meistens ist diese Differenzierung unter dem Gesichtspunkt des semantischen Gehalts dieser Begriffe (besonders der letzten beiden) im Kommentar Petrizis kaum zu bemerken.

[284] თჳთმდგომი, entspr. hier und weiter dem griech. αὐθυπόστατον. Zu diesem Begriff bei Proklos s. S. E. Gersh, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ, a Study of spiritual Motion in the philosophy of Proclus*, Leiden 1973, p. 128-135; J. Whittaker, »The Historical Background of Proclus' Doctrine of the ΑΥΘΥΠΟΣΤΑΤΑ«, in: *De Jamblique à Proclus*, Genève 1975, p. 193-237.

[285] ჲომთა.

[286] Pl., *Sph*. 254d-255e.

[287] გუარსა.

[288] თჳთობაჲ.

Wenn du aber sagst: »das Seiende«, wie *Aristoteles* diesen Ausdruck benutzt, dann ist das ein gemeinsamer Name für das Wesende und das Zufällige.[289] Das Seiende ist jedoch mehr als das Wesende, weil es mehr in sich enthält.[290]

Jetzt siehe, wie das bloße »ist« sich vom Seienden und Wesenden unterscheidet.

Wenn du sagst: »das Wesende« oder »das Seiende«, wird damit sofort die Gattung des Erkenntnisobjekts mitgemeint, [egal] von welcher *chroa*[291] dieses erfaßte Objekt ist. Wenn aber nur bloß »ist« [gesagt wird], dann wird damit nur auf den Unterschied zum Nichts hingewiesen; auch wenn [das bloße »ist«] unter den anderen »ist«-s angegeben wird, enthält es keinen Hinweis auf Gattung und Sinnesbestimmung. Dann fügt er das bloße »ist« hinzu, und um zu zeigen, *was* bloß ist, wird dazu nebenbei ergänzt: Feuer, Luft, Geist, Seele und solche Gattungen der Seienden. Diese sehr wichtige Frage wurde von uns nebenbei geklärt.

Kehren wir zur ersten These zurück, die lautet: »*Jedes, was den anderen das bloße Sein gibt, ist selbst primär das, was bloß* ist.«[292] Jede Ursache gibt dem von ihr Verursachten zuerst das bloße Sein und trennt [das Verursachte] vom Nicht-Seienden ab, und erst danach gibt [die Ursache dem Verursachten] die Gattung und die Eigentümlichkeit aus ihrer eigenen Gattung und Eigentümlichkeit. Dies wird [von der Ursache] nacheinander in jeder *Seira* gemacht. In den Ersten sind die Kräfte und die Wirkungen sowie das Wesen besonders rein, kräftig und einartig. In den Räumlichen aber [ist alles] dunkler und nebliger. Das hast du auch an den Beispielen gesehen. Im Wahrhaft-Seienden ist alles rein und ist über das Ewige und das Lebende erhaben. Wenn du aber weiter und weiter herabsteigst und von den Urbildern zu den Abbildern und von Abbildern der Abbilder bis hierher [herabkommst], wo die Wesen als figurenhafte [Objekte erscheinen], dann findest du Trugbilder und Trugbilder der Trugbilder und, daß jede Kraft und jede Wirkung verdunkelt ist.

---

[289] Vgl. Arist., *Metaph*. IV 7, 1017a. (G. Tewsadze, *Petrizi russisch*, S. 252).

[290] Hier wird besonders klar der Unterschied zwischen არსი (»das Wesende«) und მყოფი (»das Seiende«) angezeigt.

[291] χρόα, Farbe. D. h. »von welcher Art«.

[292] პირველ თჳთ იგი არს ა. Prop. 18, Dodds 20, 3-4. Hier ein bißchen kürzer von Petrizi zitiert als im oben angegebenen Zitat sowie in der reinen Übersetzung.

»*Das Gegebene ist im Gebenden auf bessere Weise als das Gegebene [in dem, dem es gegeben wird].*«[293]

Du hast verstanden, daß jede Kraft und jede Wirkung in den Ursachen reiner und mehr *eilikrines*[294] ist als in den Verursachten. Und dann sagt er: »*es ist zwar wie jenes, aber nicht dasselbe.*«[295] Du hast [auch] verstanden, wie [diese] Selbigkeit[296] das Verursachte von der Ursache unterscheidet. Denn die Selbigkeit wird durch die Ähnlichkeit bestimmt, jede Ähnlichkeit aber ist entweder gleichzeitig oder sie besteht [im Verhältnis zwischen dem, was] vorher ist und dem, was darauf folgt, wie [das der Fall ist beim Verhältnis zwischen] der Ursache und dem Verursachten.

## 19

Er hat die These bezüglich der Geister und der über sie erhabenen Götter vollendet.[297] Dabei hat er bewiesen, daß die Ursache über das Verursachte erhaben ist. Jetzt teilt er die Kunst der [Aussagen]zusammensetzung [d. h. der Syllogistik] demjenigen mit, der das Geflecht der *Seira* ansieht, und er sagt ihm: Verstehe und begreife, daß »*jedes, was in irgendeiner Natur der Seienden primär vorhanden ist, auf gleiche Weise allen anwesend ist, die eben jener Natur entsprechend hervorgegangen sind*«.[298]

Das heißt, daß das, was die erste Ursache ist, auf gleiche Weise allen ihr Untergeordneten anwesend ist, genauso wie das Wahrhaft-Seiende allen Seienden [anwesend ist], das Ewig-Seiende allen Ewigen, die universelle Seele allen Seelen, die Natur allen Naturen, der Himmel all dem, was unter [dem

[293] Prop. 18, Dodds 20, 9-10.

[294] εἰλικρινής, d. h. deutlich, klar. Dazu gibt es eine Glosse in den Handschriften: »kräftiger«. Das Wort kommt bei Platon, *Smp.* 211e1 vor, auch bei Plotin, *Enn.* I, 6, 7, 9 und Procl., *in Alc.*, 139, 1, ed. Westerink.

[295] Prop. 18, Dodds 20, 10-11.

[296] ოგიობაი, entspr. τὸ αὐτόν [ταὐτόν].

[297] »Über das Anwesend-Sein« (მიქმნისათჳს: das Wort entspr. ὑπάρχειν) lautet der Titel des 19. Kapitels in der georg. Handschrift A, der in einer jüngeren Schrift geschrieben ist.

[298] Prop. 19, Dodds 20, 21-23.

Himmel] ist. Diese Monaden als Anfänge des jeweiligen Geflechts sind auf gleiche Weise all denen anwesend, die ihnen untergeordnet sind. Wenn nicht auf gleiche Weise, dann einigen mehr, anderen weniger oder [noch anderen] gar nicht. Höre, [wie es ist]: Wenn die Ursache dem Verursachten anwesend ist, ist eine mehr oder weniger große Intensität zu sehen, denn einige Seiende sind ihren Prinzipien nähergekommen und sind den ersten Ursachen ähnlicher [als es die anderen sind]. Die entfernteren [Seienden] sind dagegen [ihren Prinzipien] unähnlicher. Und so weiter. Hör zu, was das bedeutet. Du hast gehört, daß die Ursache auf gleiche Weise allen [anwesend] ist, die ihr untergeordnet sind, jedoch sind nach dem Maß der Einkörperungen auch die von dort entstehenden Kräfte unterschiedlich. Ansonsten ist das Seiende als Seiendes immer das gleiche Seiende, wie das von *Aristoteles* bewiesen wird, der sagt, daß das bloße Sein auf gleiche Weise vom ersten bloßen »Ist« allen Seienden zugeteilt ist und das Letzte gemäß seinem bloßen Sein auf keinen Fall niedriger ist als das Erste.[299] Das Besser- [und] Schlechter-Sein der Seienden ist an ihrer Qualität erkennbar. Eine Qualität [Eigenschaft] ist also ihren Prinzipien und Ursachen ähnlicher als die andere, die weniger ähnlich ist, wie das am Anfang klargemacht wurde, als er sagte, daß jedes, was seinen Prinzipien nah ist, prinzipienhafter ist [als diejenigen, die weniger nah sind].[300] Wäre es aber für einige die Ursache des Seins und für die anderen nicht, dann wäre es entweder nicht – das mußt du wissen – die erste Ursache der *Seira*, oder es wäre fremd und äußerlich. Anderenfalls wird aus der ersten Ursache das Gewebe aller Wesenden gleichmäßig entstehen, und es wird gut gemäß [dem Grad] seines Klarwerdens.

## 20

Er hat alle oberen Thesen abgeschlossen, die Folgendes betreffen: das Eine, das allem gleichermaßen transzendent und getrennt gegenübersteht, das Wahrhaft-Seiende, die Seele und die Körper.[301] Dann nimmt er die oben be-

[299] Vgl. u. a. Arist., *Metaph.* XI 2, 1060b4-5.

[300] Vgl. Prop. 62, 58, 22-23.

[301] Als Titel von Kap. 20 in der georg. Handschrift A steht in einer jüngeren Schrift: »Die

sprochenen seligen [Prinzipien] und differenziert sie untereinander. Er fängt von unten an und geht nach oben. Damit bewahrt er die Art [der Methode] der *Peripatetiker*. Zuerst unterscheidet er die Seele und den Körper gemäß der Selbstbewegung und der Bewegung durch das andere. Er behauptet, die Seele sei selbstbewegt und selbstlebend. Der Körper hingegen wird durch das andere bewegt und ist nicht selbstbewegt, aber er sieht wie ein Selbstbewegter aus. Er sagt, daß, solange die Seele mit dem Körper zusammen ist, er selbstbewegt zu sein scheint, d. h. selbstlebend. Solange die Seele dem Körper mitwesend ist, ist er als selbstlebender denkbar, was die Selbstbewegung angeht, d. h. die Lebenskraft. Wenn [die Seele] sich aber [vom Körper] abtrennt, ist es unmöglich, auf diese Weise weiter über den Körper zu denken, weil er vom anderen bewegt wird, denn er hat sein Leben von sich abgelegt, was bei allen Sterblichen zu beobachten ist. Was aber das bloße Sein des Himmels betrifft, dort verhält es sich nicht so, denn im Himmel sind immer Selbstbewegung und Leben von Natur aus zusammen mit seinen [d. h. des Himmels] Teilen sowie seiner Ganzheit. Denn das, was uns denken läßt, daß die Nichtlebenden lebendig und die Unbewegten selbstbewegt sind, das hat selbst zuerst wesenhaft das Leben in sich, und sein Wesen besteht im immerseienden Leben.

Er hat hier, nach der Differenzierung der Seele und des Körpers, auch die Seele und den Geist unterschieden. Hör zu: Er sagt, der Geist sei unbewegt, und er bewege so, daß er selbst [dabei] unbewegt bleibe. Die Seele aber sei anders: Sie, zuerst selbstbewegte, bewege [dann] die anderen. Was ist denn die Bewegung der Seele und die Unbewegtheit des Geistes? Die Selbstbewegung ist das Selbstleben, wenn das Leben, zusammen mit dem Wesen [der Seele] bestehend, inwendig vorhanden ist, genauso wie die Hitze immer mit dem Feuer zusammen [vorhanden ist]; [genau] das ist die Selbstbewegung, weil [die Seele] von niemandem und [nicht] akzidentell das Leben hat. Aber [der Seele] mangelt [es] an Geist, denn der Geist hat wesenhaft unaufhörliche Erkenntnisfähigkeit in sich selbst. Der Geist verharrt immer in der Einheit, und er bewegt sich nicht, und er wechselt nicht von der Unkenntnis zur Kenntnis und dann wieder zur Unwissenheit. Ihm ist nicht die ständige Bewegung zwischen Unkenntnis und Kenntnis zu eigen. Das Leben besteht zu-

Seele, der Geist, die Bewegung der Körper«.

sammen mit der Seele, für immer und unaufhörlich, aber nicht die geistige Erkenntnisfähigkeit. Der Geist [besitzt] aber die geistige Erkenntnisfähigkeit und das Leben auf erhabene Weise. Das Leben der Seele ist ein Abbild und *Agalma* des Geistes, die Erkenntnisfähigkeit des Geistes ist aber das Leben und das Wesen des Geistes.

Jetzt reden wir über die Arten, die als Gattung bestehen. Siehst du die Vielfältigkeit der Gattungen [in] den Lebewesen? Du empfindest, daß das Leben natürlich in ihnen ist, die Erkenntniskraft aber haben sie von den Obersten akzidentell bekommen. Deshalb sagte *Aristoteles* »*thyrathen*«,[302] was den Strom der Sonnenstrahlen bedeutet, der von außen durch die Fenster und nicht von innen [hereingekommen ist]. Innen in der Seele sind nur die Kraft und die Wirkung des Lebens, die Erkenntnisfähigkeit ist aber von oben [akzidentell] hinzuerworben. So ist der Unterschied zwischen der Seele und dem Geist [zu verstehen], wie dies vom Philosophen hier gesagt wird, wozu er noch den Unterschied zwischen dem Geist und dem Einen hinzufügt.

Er sagt, daß »*der Geist in bezug auf sich selbst wirkt*«.[303] Was bedeutet das? Du hast gehört, daß »in bezug auf sich selbst« die Unbewegtheit bezeichnet, d. h. er braucht nichts außerhalb [seiner selbst], zu dem er sich bewegen müßte; denn er besitzt alle Gattungen der Wesenden in sich selbst als Geist, und nicht so, wie die Seele [sie] nur auf lebendige Weise [besitzt], sondern geistig und gattungshaft. Jedoch mangelt es [dem Geist] an Ehre und Kraft[304] der Einheit. Durch den Besitz der Gattungen [Ideen] in sich selbst ist [der Geist] zum Ort der Gattungen [Formen, Ideen][305] geworden, und [dadurch] vermehrt er sich. Jede Wirkung des Geistes, die bis zu den Gattungshabenden [Formhabenden] reicht, sieht die Dichte des Zusammenhalts der Gattungen [Formen] in sich selbst und wirkt durch die Rückwendung auf sich selbst; auf diese Weise verdoppelt sich [der Geist] und entfernt sich von

[302] θύραθεν, d. h. von außen. Arist., *GA* 736b28 (siehe S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXIII). Vgl. *De An*. III 5, 430a10-25 und Alex. Aphrod., *De anima liber cum Mantissa* 111, 22-36, Supplementum Aristotelicum, Bd. II, Teil 1, ed. Bruns.

[303] Prop. 20, Dodds 22, 25.

[304] ბაგიცსა და ძალსა. Der Ausdruck entspricht dem griech. πρεσβείᾳ τε καὶ δυνάμει, Pl., *R*. VI, 509b9; Procl., *Theol. Plat*. II, 7, p. 46, 19-20.

[305] Über den Geist als »Ort der Gattungen [Formen, Ideen]« schreibt Petrizi auch in Kap. 57 und im »Epilog«.

der Einheit und trennt sich [von ihr] ab. Das Eine aber besitzt die Vielheit einheitlich in sich selbst, wie die Eins, die über den Zahlen ist.

Jede Wirkung des Geistes reicht also so weit, wie weit die geisthafte Kraft wirkt, d. h. bis zu den Gattungshabenden [Formhabenden]. Weiter hinaus kann aber [der Geist] seine geisthaften Licht[strahlen] nicht verbreiten. Das Eine jedoch [verbreitet seine Kraft] bis zur Seele, die die Kraft des Lebens und [seine] Quelle ist, sowie bis zum Geist, der die Sonne der Gattungen [Formen] ist, und sogar noch jenseitiger: bis zur formlosen und gattungslosen Materie. Denn von dem Einen selbst [stammt] sogar die »ist«-lose Materie, die als »Nicht-Wesende« bezeichnet wurde. Sogar sie [stammt] von dem Einen. Siehe an, wieso [stammt] sie von dem Einen? Weil sie dem Einen nicht entfliehen kann, auch wenn alle anderen Kräfte sie nicht erreichen können, wie [z. B. die Kraft] der Seele [das nicht kann], die nur bis zu den Lebendigen reicht, sowie die des Geistes, die bis zu den Gattungshabenden [Formhabenden reicht]. Bis zur formlosen Materie aber kann sich keins verbreiten und seine Wirkungen senden. Denn [die Materie] als Eine [stammt] vom Einen, obwohl sie [dem Einen] unähnlich ist, weil sie sein Gegensatz ist. Das erhabenste Eine ist über die Gattungen [Formen] erhaben, die Materie aber ist als Materie [zwar] eine, ist aber niedriger als die Gattungen [Formen]. [Das Erste], das Eine, ist also das Erhabenste, dem Zweiten [d. h. der Materie] aber mangelt es an Gattungen [Formen], und sie ist [dem Einen] ähnlich auf unähnliche Weise, und sie ist [ihm] wiederum auf unähnliche Weise ähnlich.[306]

[306] »Unähnliche Ähnlichkeit« entspricht dem griech. ἀνόμοιος ὁμοιότης, s. auch Kap. 59. Vgl. Procl., *in Alc.* 189, 19-20, ed. Westerink; Simp., *in Ph.* 226, 29–227, 10, ed. Diels (CAG IX). Siehe Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat.* III, p. 125. Vgl. auch unsere Anm. zum Ausdruck »nicht teilhabend teilhaben« in Kap. 2 und Petrizi, Kap. 190.

## 21

Nach Vollendung der Differenzierung der Monaden der Wesenden[307] und der Überwesenden bezeichnen wir nun als »Monade« das, was am Anfang des Geflechts der *Seira* steht; so ist [z. B.] die Monade der Körper der Himmel, die Monade der Naturen die universelle Natur, die Monade der Seelen die universelle Seele, die Monade der Geister das Wahrhaft-Seiende und die Monade der Henaden die Sonne der Henaden. Sie alle wurden [von Proklos] in der ersten These mit ausreichenden Beweisen differenziert. In diesem Kapitel ordnet er die Gattung der *Seira* und sagt: »*Jede Ordnung, die von der Monade anfängt, entwickelt sich in die Vielheit gemäß ihrer Monade*.«[308] Das heißt, daß jede Monade eine *Seira* flicht, die ihr entspricht und die eine Natur besitzt, [die der Natur der begründenden Monade entspricht]. So flicht das Eine die Henaden, der Geist die Geister, die Seele die Seelen, die Natur die Naturen und der Körper des Himmels die Körper. Weder vermischen die jeweiligen Prinzipien, die die Monaden sind, ihre Eigentümlichkeiten [untereinander], noch verschmilzt das Geflecht ihrer *Seirai*, sondern jedes [Prinzip] bewahrt einzeln seine Ordnung und gibt nacheinander allen, die ihm untergeordnet sind, seine Eigentümlichkeit, die die anderen [Monaden] nicht haben. In der *Seira* ist dasjenige das Stärkste und in besonderem Maße einsartig, das dem Einen und dem Ersten am nächsten steht. Und so ist jedes in der Abfolge die Ursache vom anderen, wie zwei [die Ursache] von drei ist; genauso sind die Henaden [die Ursachen] des Wahrhaft-Seienden, und das Wahrhaft-Seiende [ist die Ursache] des geisthaften Wesenden, das geisthafte Wesende [ist die Ursache] der Seele, die Seele [ist die Ursache] der Seelen, die Seelen [sind die Ursachen] der Natur, die Natur [ist die Ursache] des Himmels, der Himmel [ist die Ursache] der vier Elemente, und die vier Elemente [sind die Ursachen] von all denjenigen, die dem Werden und Vergehen untergeordnet sind. Das Eine aber, das Allerhöchste, ist gleichmäßig Ur-

[307] »Über den Anfang der Wesenden« steht als Titel von Kap. 21 in der georg. Handschrift A in einer jüngeren Schrift. Zum Titel dieses Kapitels in der griech. Handschr. s. Dodds, *Elementatio*, p. 24.

[308] Prop. 21, Dodds 24, 1-2.

sache für alle und ist unerreichbar, soweit es gleichmäßig die Ursache von allen ist, von den Ersten sowie den Nachfolgenden, Universellen, Einzelnen, Ähnlichen, Unähnlichen, Unsterblichen, Sterblichen.

Und weiter: »*Die Vielheit jeder Ordnung steigt bis zur [jeweils] einen Monade empor.*«[309] Jeder Körper also bis zum Himmel, der Himmel bis zur Natur mit allen Naturen, die Natur bis zur Seele mit allen Seelen, die Seele bis zum Wahrhaft-Seienden mit allen Seelen,[310] das Wahrhaft-Seiende bis zu den Henaden mit allen Geistern, die Henaden bis zum Einen mit allen Seienden. Lerne, daß in jeder *Seira* ihre Eigentümlichkeit, die ihren Prinzipien entspricht, bewahrt bleibt.

Und weiter sagt er, daß es, wenn das Prinzip gebärunfähig und unfruchtbar ist, dann weder die Reihe verharren[311] noch die Monade des Prinzips das erste Eine nachahmen wird. Wenn es gebärunfähig ist, sagt er, dann ahmt es nicht die erste Ursache der Monade der *Seira* nach, weil es unfruchtbar ist. Alles Unfruchtbare ist unfähig zu wirken, und alles, was unfähig ist zu wirken, ist dem erhabensten Wirkenden unähnlich.

Und auch die *Seira* wäre nicht eins; wäre die Monade der *Seira* weder wirkende noch gebärfähige, hätte sie die Henade der Henaden[312] nicht nachahmen können, und was es nicht nachahmt, kann erstens weder gebären noch – zweitens – die Einheiten, die zwischen den Zahlen sind, ausdifferenzieren und kann drittens weder die Teilhabe aneinander noch das Geflecht gewähren. Diejenige *Seira* aber, der es an diesen drei [Aspekten] mangelt, kann von nirgendwoher das [eigene] Sein noch das Bestehen gewinnen.

---

309 Prop. 21, Dodds 24, 2-3.

310 Ist »die Seelen« hier ein Fehler? Offenbar bewahrt Petrizi in diesem Satz nicht die Entsprechung: Am Anfang geht es darum, daß das Niedrigere zum Oberen »aufsteigt«, wobei auch das eingeschlossen wird, was zur Reihe des Oberen gehört, danach aber wird bezüglich des »Aufstiegs« das erwähnt, was zur Reihe des Untergeordneten gehört.

311 Prop. 21, Dodds 24, 6-7.

312 ერთი ერთთა. Die »Henade der Henaden« bzw. die allererste Henade muß das höchste Eine bedeuten, s. Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat.* II, p. 106. Für den Ausdruck »Henade der Henaden« s. auch Petrizi, Kap. 31, 126 und 136; Procl., *Theol. Plat.* II, 11, p. 65, 12 (Anm. von Saffrey/Westerink, p. 124); Procl., *in Ti.* I, 457, 23; *in Prm.* VI, col. 1045, 1, ed. Cousin.

Und weiter sagt er: [es gibt eine einzige Monade,] »*die in jeder Reihe ein [einziges] Prinzip und [eine] Ordnung bewahrt und in sich selbst die Glieder der Reihe enthält [und zwar] in bezug zueinander sowie dem Ganzen gegenüber*«.[313] Höre, daß jede Zahl der Seira dreifach erfaßt wird. Erstens geht es darum, welches Maß ihr Schicksal und ihr Los gegenüber dem obersten Einen hat, d. h. in welchem Maße sie durch die Nähe zu ihm geehrt ist. Zweitens, wie die Teilhabe in ihrem Fall [zu verstehen] ist und zu welchem Los sie gehört: zur Grenze oder Grenzenlosigkeit, zum *artion*[314] oder zum *peritton*.[315] Und erkenne, daß das *artion* bis zur ersten Grenzenlosigkeit hinaufreicht und das *peritton* bis zur ersten Gattung, was an entsprechender Stelle ausführlich geschildert werden muß. Und drittens, [das Verhältnis] zum Ganzen, d. h. [in welcher Beziehung] die Teile der Gattung zur Gattung [selbst stehen], was immer die Gattung sein mag: zehn oder hundert, was die Selbstvermehrung von zehn ist, das Vollkommene aus dem Vollkommenen. All dies kannst du in der Kunst des Schöpfers des Guten, der es geflochten hat, sehen.

Was ist der Sinn dieses Wortes, das heißt: »*nicht als das Einzelne, sondern als dasjenige, das von eben dieser Ordnung ist*«.[316] Du hast gehört, wie er am Anfang gesagt hat, es sei etwas anderes, wenn du [etwas] auf irgendeine Gattung der Zahlen wie auf eine Reihe und *Seira* beziehst, denn dann gehöre es nicht zu sich selbst, sondern zur Reihe und *Seira*. Andererseits, wenn du es als Das-in-seinem-Selbst-Seiende und *schesis*los[317] erfährst, dann findest du, daß es eine Selbst-Gattung und Natur seiner eigenen Eigenheit ist.

»*Also, nach dem ersten Einen sind Henaden, nach dem ersten Geist [sind] die Geister, nach der ersten Seele [sind] die Seelen, und nach der universellen Natur [ist] die Vielheit der Naturen.*«[318] Gott hat diese Gedanken durch die oben angegebene These sehr schön klargemacht, als gesagt wurde, daß alle von ihm stammen und wieder zu ihren Monaden zurückkehren und von

313 Prop. 21, Dodds 24, 15-18. Petrizis Übersetzung entspricht nicht ganz dem griech. Text.
314 ἄρτιον, das Gerade.
315 περρισσόν, ungerade. Zu diesem Paar siehe auch Kap. 5.
316 Prop. 21, Dodds 24, 20-21.
317 D. h. ohne Beziehung.
318 Prop. 21, Dodds 24, 30-33.

den eigenen Monaden zur Monade der Monaden und weiter die Monade der Monaden zu den Henaden und zuletzt die Henaden zum Einen der Henaden.[319]

## 22

Nach der Vollendung der Thesen, die das Unsterbliche betreffen, behandelt er erneut das ursprüngliche Eine, die Ursache aller *Seirai*. Er sagt:

»*Jedes primär und ursprünglich Seiende in jeder Ordnung ist eines*«.[320] Wenn du hörst, daß es eines ist, stelle dir bitte nicht das erste und unsagbare Eine vor; denn der Philosoph selbst unterscheidet [diese zwei Arten des Einen voneinander], wenn er »jedes« sagt. Dieses »jedes« ist in der Vielheit zu sehen. Das wahre Eine ist aber ohne [jegliches] »jedes«, und es ist »*weder zwei noch mehr als die Zweiheit*«.[321] Als er sagte: »*weder zwei*«,[322] hat er damit sofort klargemacht, daß, wenn zwei nicht die erste Ursache in jeder *Seira* ist, erst recht nicht das Viele [diese Ursache sein kann].

»*sondern ganz monadisch geworden*«.[323] Hast du das gehört: »*ganz monadisch geworden*«?[324] Denn jede Art der Monaden, die du nur denken kannst, wie z. B. [die Monade] des Himmels, des Geistes, der Seelen, der Naturen, alle diese Monaden fasse als Gewordene und als Abbilder der Abbilder im Verhältnis zu dem Von-Natur-aus-Einen auf, welches sogar über die Einheit selbst erhaben ist. Der Wunsch der Nachfolgenden aber hat [auch die Monade] als »Einheit« bezeichnet, weil sie jede *Seira* zu einer macht. [Sie wird auch als] »Gutheit« [bezeichnet], weil sie die Blume[325] der Wesenden gut

319 Hier wird ein deutlicher Unterschied zwischen »Monaden« und »Henaden« gemacht.

320 Prop. 22, Dodds 26, 1-2.

321 Prop. 22, Dodds 26, 2.

322 Prop. 22, Dodds 26, 2.

323 Prop. 22, Dodds 26, 2.

324 Prop. 22, Dodds 26, 2.

325 »Blume« hat die Bedeutung des höchsten Aspekts. S. auch Kap. 8, 24, 25, 31 (zweimal), 34.

macht, und [sie wird auch] als »Vaterschaft« [bezeichnet], weil sie die Ursache des bloßen Seins der Seienden ist.[326]

»*Wenn [man sagt, daß die Prinzipien jeglicher Ordnung] zwei [sind]*«[327], dann wird damit für die erste Monade der *Seira* das behauptet, was unzulässig ist. Auch »*eins aus beiden*«[328] stimmt nicht, denn das, was *aus* etwas ist, ist nicht das Erste, sondern es ist das Nachfolgende im Verhältnis zu demjenigen, aus dem es ist.

»*oder wenn das eine und das andere [wechselseitig] auseinander [hervorgehen, dann] ist [keins von beiden] primär.*«[329] Wenn sie [also] auseinander [hervorgehen] und [in diesem Sinne Erstes sind], dann mangelt es beiden [trotzdem] an der Ehre der Erstheit. Wenn aber das eine aus dem anderen [ohne Wechselseitigkeit hervorgeht], dann ist das richtig und höchstrichtig und stört die Ordnung der Struktur der *Seira* nicht.

»*Wenn das eine dem anderen vorangeht, [das Vorangehende aber] nicht dasselbe [wie das Nachfolgende ist …*«[330] Es ist so, daß zwischen dem Ersten und dem Nachfolgenden ein großer Unterschied besteht, so, wie er zwischen der Ursache und dem Verursachten sowie zwischen dem Erzeuger und dem Erzeugten besteht.

Er sagt: »*… wird es dann von [eben] dieser Seira sein? Und was nicht anders als ›Erstheit‹ bezeichnet wird …*«[331] Siehst du, wie das Geflecht [der Argumente] weiterging und bewiesen wurde, daß es ein Erstes für jede Verflechtung und jede *Seira* gibt? Diesen Beweisgang hat er damit abgeschlossen, daß er sagte, das Eine sei die Ursache für jede *Seira*. Weder Zwei noch um so weniger irgendeine andere Vielheit sei Ursache und Prinzip, sondern eine Monade; der Himmel [sei also Ursache und Prinzip] für die Körper, die eine Natur für die Naturen, die eine Seele für die Seelen, das Geistprinzip für

326 Vgl. dasselbe Thema im »Prolog« Petrizis, wo das Eine von den Nachfolgenden ebenfalls »Vater« genannt wurde.

327 Prop. 22, Dodds 26, 3.

328 Prop. 22, Dodds 26, 5.

329 Prop. 22, Dodds 26, 6-7.

330 Prop. 22, Dodds 26, 8-9.

331 Prop. 22, Dodds 26, 9-10. Bei Petrizi liegt eine verkürzte und daher inhaltlich etwas andere Wiedergabe vor.

die Geister: der Himmel der Geister, [d. h.] das erste Geschmückte, das erste Gleichnis, die erste Schönheit, das Wahrhaft-Seiende [sei also Ursache und Anfang für die Geister]. Und [schließlich ist] das durch seine Erhabenheit von allem abgesonderte Eine, der Abgrund[332] der Gutheiten, [Ursache und Prinzip] für die Henaden und die Guten.

## 23

Nach der Vollendung dieser These spricht er wieder über das Bedürftige und das Unbedürftige[333] und sagt:

»*Jedes Unbedürftige erzeugt aus sich selbst das, was dieses [Unbedürftigen] bedarf.*«[334] Dies ist klar bezüglich der Seelenkräfte und besonders [ist es klar] aufgrund der oben vielbesprochenen [Worte], daß »*jede Ursache und [jedes] Unbedürftige über das Verursachte und [über das] Bedürftige erhaben ist*«.[335] Das ist erstens so, weil [das Unbedürftige] das Wesen [des Bedürftigen] erzeugt; zweitens, weil das vielgepriesene Eine [das Bedürftige] sich selbst [d. h. das Eine] rücklieben läßt, [das Bedürftige] gut macht und durch [dieses Eine] alle Ursachen und Henaden eins und gut werden.

---

[332] უფსკრული. Zum »Abgrund« (die »Tiefe«) der Gutheiten s. auch Petrizi, Kap. 134 (Petrizi, II, 168, 27-28); die Gutheit als unüberwindbarer Abgrund: Petrizi, Kap. 100 (Petrizi, II, 147, 25). Zu den geistigen und geisthaften Abgründen s. auch Kap. 41 (Petrizi, II, 100, 10). Das entsprechende griech. Wort βυθός kommt häufig bei Proklos (in Zusammenhang mit den Chaldaeischen Orakeln) vor (*in Ti*. I, 312, 7-8; II, 92, 8; *in Cra*. 57, 25, ed. Pasquali). Vgl. auch den Ausdruck ἐν ἀβάτοις (»am unerreichbaren [Ort]«) von Proklos beim Hinweis auf die Transzendenz des Einen: *Theol. Plat*. I, 3, p. 14, 6 und Anm. von Saffrey/Westerink, p. 135; vgl. auch *Theol. Plat*. I, 11, p. 55, 5; I, 20, p. 95, 23; II, 6, p. 42, 9; II, 7, p. 45, 9-11 und Anm. II, p. 103, 105-106.

[333] უმოქნო. Mit diesem Wort übersetzt Petrizi αὐτάρκης und ἀμέθεκτος. Das letzte Wort wird von Petrizi allerdings meistens mit უზიარებელი (»Unpartizipiertes«) übersetzt. უმოქნო hat die Bedeutung des »Unbedürftigen« im Sinne des Selbständigen, Selbstgenügenden.

[334] Prop. 23, Dodds 26, 22. Am Ende sowohl der reinen Übersetzung sowie des Zitats im Kommentar steht »bedarf« und nicht »teilhat«, wie es im griech. Text der Fall ist.

[335] Möglicherweise Prop. 7 und 9, Dodds 8, 1-2; 10, 14-16.

»*Und alle mitbedürftigen Hypostasen gehen zum unbedürftigen Seienden auf.*«[336] Du hast diese liebenswerten Thesen, die die Seelen auf die Art und Weise des [Sonnen]aufgangs darstellen, gehört, wenn er sagt: »sie gehen auf«. Er meint den [Sonnen]aufgang *des* Tages, an dem weder diejenige Sonne, die den sinnlich wahrnehmbaren [Dingen] das Tageslicht bringt, [scheint] noch der seelische Himmel und die [seelische] Sonne [wirkt]; auch die geistige [Sonne] im Sinne des Wahrhaft-Geschmückten und des Wahrhaft-Seienden [wird von ihm hier] nicht [gemeint], sondern [er meint] das Eine und die erste Gutheit – die Sonne der Henaden und der Götter *des* Tages, an dem jedes Streben [nach dieser Sonne] verlangt, alle Wünsche [in dieser Sonne] zusammenfließen, alle Hinsehenden sich [zu dieser Sonne] erheben; denn dort [ist] der [Sonnen]aufgang aller [Sonnen]aufgänge, dort [findet] der Tagesanbruch aller Tagesanbrüche [statt]. Mit Recht wurde dies in der [georgischen] Sprache als ცისკარი [»ziskari«: Tagesanbruch, Morgendämmerung] bezeichnet, d. h. als ცისა კარი [»zisa kari«: Pforte des Himmels], weil jeder Ausbruch des Lichtes durch den Himmel erfolgt.[337] Wo das ursprüngliche Licht also ist, dort ist der Himmel ursprünglich.

»*Denn das Unbedürftige hat den Ort und die Bedeutung der Monade in Besitz genommen, insofern es das Seiende von sich selbst und nicht von einem anderen ist.*«[338] Er sagt [also], daß das Unbedürftige den Ort der Monade in Besitz genommen hat, [in dem Sinne, daß dieses Unbedürftige] das Erste in einer *Seira* und ihre Ursache ist und selbst gegenüber den Nachfolgenden unbedürftig ist. Dasjenige also, was all denjenigen, die ihm untergeordnet sind, seine Sein[sprinzipien] und seine Kräfte gibt, hat den Ort der Monade in Besitz genommen. Denn jedes Unbedürftige ist über das Bedürftige erhaben,

[336] Prop. 23, Dodds 26, 23-24. »Gehen auf«: ἀνατείνονται; vgl. auch Kap. 100. Bei der Übersetzung hat Petrizi an den Sonnenaufgang gedacht: ალიცისკრებიან. Dieses georgische Wort hat die Bedeutung des Tagesanbruchs, der Morgendämmerung. Dadurch wird der Sinn des weiteren Kommentars klar. Die genaue Übersetzung des Wortes ცისკარი ist: »Himmelspforte«. Darüber spricht Petrizi im selben Absatz dieses Kommentars.

[337] Ein seltenes Beispiel der positiven Einschätzung der georgischen Sprache bei Petrizi: Meistens versucht er, die Überlegenheit der griechischen Sprache wegen der Genauigkeit der philosophischen Termini aufzuweisen.

[338] Freie Wiedergabe von prop. 23, Dodds 26, 25-26.

und es ist, [als eine] Monade, dessen Ursache, genauso wie der Himmel [die Ursache] der Körper [ist], die Seele der Seelen und der Geist der Geistigen. Denn [das Unbedürftige] »erzeugt diejenigen, die fähig sind, an ihm teilzuhaben«.[339] Denn es schafft das bloße Sein für sie, damit sie seinen Kräften und Wirkungen folgen und zu der Gattung werden, von der ihre Monade ist.

»*Wenn aber [das Unbedürftige] gebärunfähig ist [und] in sich selbst verharrt, dann hat es nichts Ehrenwertes [an sich]*.«[340] Das bedeutet: Wenn es gebärunfähig ist, dann ist es unfruchtbar; wenn es [aber] unfruchtbar ist, dann ist es nicht dem ersten Einen, das alles geboren hat, ähnlich. Denn das Auge, der Tag und die Ehre für alle ist [ihre] Ähnlichkeit mit dem Einen.

»*Jedes Bekommende hat also (An-)Teil, das Gegebene aber besteht auf die Weise dessen, woran (An-) Teil gehabt wird*.«[341] Jedes gemäß der Natur Teilhabende bekommt gemäß der Natur [etwas] von dem, an dem Teilhabe stattfindet.

»*… das Gegebene aber besteht auf die Weise dessen, woran (An-)Teil gehabt wird*.«[342] Er sagt, daß die Ursache dem Verursachten zuerst das Sein gibt und daß das Verursachte dieses Sein selbst durch die Teilhabe erlangt. Das ist aber nicht so [zu verstehen], als ob [das Teilhabende] zuerst wäre und die Teilhabe danach stattgefunden hätte. Denn [das, an dem Teilhabe stattfindet] gibt zuerst das bloße Sein und dann die Gutheit, und das erste Sein selbst ist gut wie die Ursache gegenüber dem Verursachten.

»*Was in seiner Eigentümlichkeit ist, ist nicht bei den anderen*.«[343] Das ist so: Wenn etwas monadisch ist und nur in seinem Wesen [verharrt] und seine Eigentümlichkeit nur bei sich selbst hat, dann ist es keine Ursache und kein Seinsgebendes für die anderen. Was aber dagegen selbst in seiner unerschöpflichen Eigentümlichkeit verharrt und [dabei] auch die anderen erzeugt und ihnen das Sein verleiht, das ist dem ersten Einen und dem Vater von allen ähnlich.

339 Prop. 23, Dodds 26, 26-27.

340 Prop. 23, Dodds 26, 27-28.

341 Prop. 23, Dodds 26, 28-29. »Jedes« ist eine Ergänzung Petrizis.

342 Prop. 23, Dodds 26, 29.

343 So wird von Petrizi τὸ μὲν γὰρ ἐν ἑνὶ ὂν ἐν τοῖς ἄλλοις οὐκ ἔστιν, prop. 23, Dodds 26, 32 übersetzt.

»*damit es alle erleuchte und nicht als Vereinzeltes in der Ordnung der Seira [ist]*«.[344] Er sagt, es sei Ursache aller [Mitglieder] der *Seira* in gleicher Weise und erleuchte alle, soweit sie von ihm entstanden sind. Das Vereinzelte in der Ordnung der *Seira* aber ist nicht allen [in gleicher Weise] anwesend.

»*Denn entweder ist es in allem oder in der Einheit von allem oder vor allen*.«[345] Wir müssen diese These betrachten. Er sagt, daß das Eine hier auf drei Arten behandelt wird. Erstens als dasjenige, das allen vorangeht. Zweitens als dasjenige, das in allem ist und sich über alle verbreitet und geteilt ist. Drittens als dasjenige, das die Ordnung jeder Zahl bewahrt und in ihrer Eigentümlichkeit zu betrachten ist, wie es [z. B.] bei der Dreiheit, Zweiheit, Sechsheit, Siebenheit und bei denjenigen zahlhaften Monaden ist, in denen es sich befindet. Beachte, daß das in allen geteilte und [über alle] verbreitete Eine nicht das ganze Geflecht der *Seira* zusammenfassen und vereinen kann, weil es selbst durch eine Wirkung *katakermatis*[346] und auf alle aufgeteilt ist. Das In-allen-Geteilte und das In-den-vielen-Zerstreute ist sowohl unfähig, sich selbst zusammenzubinden und eins zu machen als auch (und das um so mehr) dasselbe mit den anderen [zu tun]. Auch das Eine der Einzelnen kann die Ganzheit der *Seira* nicht zusammenbinden und vereinen. Denn es ist vereinzelt und [gehört] nur zu demjenigen Einen, bei dem es ist, wie es z. B. sechs, sieben oder irgendeine andere Zahl ist. Auch das wurde gezeigt, daß es nicht das Gewebe der *Seira* einen kann. Deswegen muß das erhabenste und allerhöchste Eine das Vereinigende und das Einsmachende des ganzen Gewebes der *Seira* sein, wobei [das Prinzip der Seira] nach dem Bild des Einen das unerschöpfliche Verharren in sich selbst aufgenommen hat und auch die anderen erzeugt; dabei aber mischt es weder seine Erhabenheit mit den Er-

[344] Eine freie Übersetzung von prop. 23, Dodds 26, 33-34. »Ordnung der Seira« gibt es im griech. Text nicht.

[345] Prop. 23, Dodds 26, 34-28, 1.

[346] Von κατακερματίζω: teilen. – Pl., *Prm*. 144b4-c1, e3; *Sph*. 258e1. Das Wort kommt auch bei Proklos vor: *Theol. Plat*. II, 3, p. 30, 3-4; IV, 33, p. 99, 2; Procl., *in Prm*. col. 1311, 37, ed. Cousin. Vgl. Plotin, *Enn*. VI, 2, 22, 14, wo sich Plotin auf Prm. 144b bezieht. In den altgeorgischen Übersetzungen kommt häufig das Wort »kerma« vor (entspr. dem griech. κέρμα), das die Bedeutung einer kleinen Metallmünze hat (G. Tewsadze, *Petrizi russisch*, S. 253). Siehe auch Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat*. IV, p. 181, 184.

zeugten zusammen, noch nimmt es die Eigentümlichkeit der Gattungen in sich auf; auch als einzelnes hat es [diese Eigentümlichkeiten] nicht.

Jetzt sieh, daß nur dies das ganze Geflecht der *Seira* vereinen kann, weil es alle eins macht und dem ganzen Geflecht der *Seira* die Einigkeit verleiht und die Geteilten zusammenbringt und alle eins macht. Das könnten die anderen [Arten des] Einen, wie [z. B.] das vermehrte Eine und das vereinzelte Eine, das [das Eine] irgendeiner Monade ist, nicht tun. Das erhabenste Eine aller *Seirai* aber hat das Viele zum Einen gemacht und die Eigentümlichkeiten der Zahlen geeint.

## 24

Im vorausgehenden Kapitel hat er das Eine dreifach geteilt und [hat gezeigt], daß zwei [Arten des] Einen vom erhabensten Einen stammen und daß die erhabenste *Seira* selbst, die eine, vor [allem] ist.[347] In diesem Kapitel führt er nun eine dreifache Teilung durch: gemäß der Ursache, dem Verursachten und dem Ursachelosen. Als »Ursache« bezeichnet er die schöpferische Kraft und Wirkung, die die Ursache ist. Als »Verursachtes« [bezeichnet er] das aus [der Ursache] stammende Wesen. Als »Ursacheloses« [wird von ihm] das Erste und das Unpartizipierte selbst bezeichnet. Wenn du aber »Unteilhabendes« hörst, denk bitte nicht, daß die Nachfolgenden nicht an ihm teilhaben, denn das ist die Eigentümlichkeit nur des unfaßbaren Einen selbst, das über alle Henaden erhaben ist. Hier aber sollst du »Unteilhabendes« als das Eine im Sinne des Prinzips des Geflechts verstehen, von dem alles stammt, was ihm in dieser *Seira* untergeordnet ist. Es selbst hat aber nichts anderes vor sich in diesem Geflecht. Deswegen heißt es »Unteilhabendes«, weil ihm nichts als Erstes vorangeht. Jede Ursache ist über das Verursachte erhaben sowie das Ursachelose über jede Ursache.

Wir erklären das auch so: Als »Verursachtes« bezeichnet er die hervorgegangene Hypostase, als »Ursache« die ihr zusammen mit dem Wesen verliehenen Kräfte und Wirkungen, als »Ursachelose« [wird von ihm] die Ursache der Verleihenden [bezeichnet].

[347] Ein nicht ganz klarer Satz.

Lerne, daß du, wenn du »Kräfte« und »Wirkungen« hörst, die die Ursachen sind, nicht denkst, daß darunter die wesenlosen Kräfte und Wirkungen verstanden werden, die die [Kräfte und die Wirkungen] der Sterblichen sind. Die Wirkung und die Kraft der Unsterblichen sind unsterblich und immerseiend, und sie sind mit dem Ewigseienden zusammen verbreitet. Die Blume[348] der Wirkung der Unsterblichen wird nie verwelken, und die Wirkung ihres Wesens ist auch ein Wesen. Denn [das Wesen der Unsterblichen] wird nicht aus dem Vergessen auferstehen oder von der Unvollendetheit zur Vollendung kommen oder von einer Form zur anderen [wechseln], wie dies bei den Himmelskörpern [geschieht], sondern dort herrscht weder die mit der Zeit verbundene Bewegung, noch gibt es dort Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dies alles [ist die Eigenschaft] der Körper, die sich zu etwas anderem verändern und nicht an der Selbigkeit festhalten. Die Kraft derer aber, deren bloßes Sein immerseiend ist, ist die Wirkung, und die Wirkung ist die Kraft und die Ursache aller Verursachten in dieser *Seira*.

Wie es gesagt wurde, hast du drei [Aspekte]: das Verursachte, die Ursache und das Ursachelose. Die Ursache ist über das Verursachte erhaben, das Ursachelose über die Ursache. Daher ist die Ursache in demjenigen Verursachten zu erfassen, dessen Ursache sie ist, und das Verursachte [ist wiederum] in der Ursache [zu erfassen], soweit sie korrelativ und miteinander durch die Verhältnisse verbunden sind. Das Ursachelose ist aber über sie alle erhaben. Es wird »ursachelose Ursache« seiner *Seira* genannt als Abbild der ursachelosen Ursache von allen. Die ursachelose Ursächlichkeit ist dort zu erfassen, wo keine Teilhabe ist. Denn obwohl das Eine die Vielheit der Seienden erzeugt, bewahrt [das Eine] unauflöslich seine Erhabenheit. Alle Abbilder und Abbilder der Abbilder bis zum Wesen, das Trugbild geworden ist, ahmen es nach.

Für die Klarheit der Beweise nimm auch ein Beispiel. Die Struktur der sterblichen Lebewesen besteht aus vier Elementen,[349] die vier Bindungsprinzipien sind.[350] Sie geben ihre Eigenschaften allen, die durch sie gebunden und geworden sind, denn sie sind die Verbindungsprinzipien der vier Elemente in den Lebewesen, wie es Feuer, Erde, Luft und Wasser sind. Als Ursa-

[348] Zum Begriff »Blume« s. Kap. 8, 22, 25, 31 und 34.

[349] ასოთა.

[350] კავშირი.

che des Lebewesens nimm vier Elemente an, und die von und zusammen mit ihnen gegebenen Eigenschaften [verstehe] als Verursachtes. Das schöpferische Wort [Prinzip] und der Himmel sind als ursachelose Ursache [zu verstehen]. Beachte jetzt, daß unter den Eigenschaften der Lebewesen die vier Elemente die Erhabensten sind, weil sie die Ursachen der Lebewesen und ihrer Qualitäten sind. Und wiederum [sind] das schöpferische Wort [Prinzip] und der Himmel erhabener als diese vier Elemente, und die ursachelose Ursache ist [über] alles Gewordene [erhaben].

»*Das Partizipierte ist irgendeinem und nicht allen anwesend*.«[351]

Das heißt, daß das [von irgendeinem Einzelnen] teilweise Partizipierte [von anderen] entfernt ist und daß es niedriger als die erste Ursache ist. Denn die über alle erhabene Ursache ist allen in gleicher Weise anwesend.[352] Das [partizipierte] Eine ist aber nur dem anwesend, bei dem es ist, wie ein Teilhaftes einem [anderen] Teilhaften [anwesend ist].

»*Denn das eine ist der Ursache von allen verwandter, das andere aber niedriger und ferner verwandt*.«[353] Es ist so, daß alle universellen Naturen und Ursachen auf vollkommenere Weise Abbilder der Ursache von allen sind und ihr näher [stehen], weil sie die Ursachen von mehreren [Dingen] im Hervorgang sind. Je weiter sie sich in der schöpferischen Geburt verbreiten, desto näher sind sie der Ursache von allen. Nimm zum Beispiel den Himmel: Unter allen Körperlichen ist er im höchsten Maße ein Ganzes, und er ist näher zur allerersten Ursache von allen. Und der seelische Himmel wiederum [ist erhabener] als der körperliche Himmel, der Himmel der Geister, der das Wahrhaft-Seiende ist, [ist erhabener als der seelische Himmel. Das Wahrhaft-Seiende] ist also der Ursache von allen in höchstem Maße ähnlich, weil es in höchstem Maße Ursache aller, die als Seiende bezeichnet werden, ist und weil es der ersten Quelle der Wesenden besonders nahe steht.

»*Um es kurz zu sagen: Es gibt das Eine vor dem Vielen und [es gibt] auch das andere – das partizipierte – Eine im Vielen, zugleich Eines und Nicht-*

[351] Prop. 24, Dodds 28, 14-15.

[352] Vgl. Proklos, *Inst*. prop. 23, Dodds 26, 33-34. Vgl. auch Procl., *Theol. Plat*.: πάντων γὰρ ὁμοῦ τῶν ὄντων ἐξῃρημένον πᾶσι πάρεστιν ὁμοίως (I, 22, p. 102, 22-23).

[353] Prop. 24, Dodds 28, 15-16.

*Eines*.«[354] [Darunter wird dasjenige Eine verstanden], das in die Vielen gesät und verteilt ist.

»*Die Teilhabenden sind jedoch Nicht-Eines und Eines*.«[355] Jetzt höre es wieder und lerne, daß der Begriff des Einen dreiartig ist: Das erhabenste Eine, das über jede Dimension der Zahlen erhaben ist, hat weder an etwas Vorangehendem teil, noch läßt es die Nachfolgenden an sich teilhaben, um sich nicht unter sie aufzuteilen. Dann gibt es wiederum ein anderes Eines, das man in der Vielheit sehen kann und das zusammen mit der Vielheit geteilt ist. Und dazu noch ein anderes Eines, das nur in der einzelnen Eigentümlichkeit zu sehen ist. Jede [von diesen drei Arten des Einen] hat den entsprechenden Namen: Das erste [Eine wird als] »über die Vielen erhabenes« [bezeichnet], das zweite als »in den Vielen [seiendes]«, das dritte als »das Eine in der Eigentümlichkeit der Gattungen«, denen die erste Stimme des erhabensten Einen [befohlen hat], ihren festen Sitz im Raum des Ewigseienden [zu haben].

## 25

Nach der Vollendung [dieses] sehr *griphos*[356] [schwer verständlichen] Kapitels fügt er Folgendes hinzu: »*Jedes Vollkommene, das gebären kann,*[357] *geht hervor, [um diejenigen zu erzeugen,] die es hervorbringen kann*.«[358]

Hast du gehört, daß alles, was vollkommen ist, soweit es vollkommen ist, sofort die ihm untergeordnete *Seira* der von ihm Geborenen erzeugt und daß [dieses Vollkommene den Nachfolgenden etwas] von seiner Eigentümlichkeit mitteilt, weil es durch seine Vollkommenheit das Erhabenste nachahmt? Denn alles Gebärunfähige ist unvollkommen, und alles Unvollkommene, soweit es unvollkommen ist, ist dem erhabensten Vollkommenen un-

354 Prop. 24, Dodds 28, 18-20.

355 Prop. 24, Dodds 28, 20.

356 γρῖφος – kompliziert, dunkel, schwierig.

357 ადდგომადი. In der Übersetzung selbst steht: ადმოშობადი (Petrizi, I, 22, 3).

358 Prop. 25, Dodds 28, 21-22. Petrizis Übersetzung weicht etwas vom griechischen Original ab.

ähnlich. Je weiter aber [das Vollkommene] seine Gebärfähigkeit verbreiten kann, desto ähnlicher ist es dem unähnlichen [Erhabensten].

»*Denn wie es [d. h. das Prinzip wegen] seiner Gutheit hypostasierend*[359] *für alle Seienden ist …*«[360] Hier behauptet er, daß die Gutheit Gottes, der alles sieht, die Ursache der Schöpfung von [jedem] bloßen »ist«[361] ist. Dies wurde vom Philosophen im *Timaios* bezüglich der Entstehung der Wesenden durch [die Wirkung] des [alles] sehenden [Gottes] gesagt.[362] Er fragt, was [Gott] dazu bewogen habe, die Seienden zu schaffen, [Gott], der über jeden Zwang der Natur sowie über die *Ananke* erhaben ist und der seiner Ansicht nach jenseits jeder Erhabenheit ist.[363] Als Ursache und als Vermittlung zwischen dem Schöpfer und den Geschaffenen, was die Schöpfung [selbst] ist, nimmt er die Gutheit an, denn er sagt, [die Gutheit] habe sich, einer übervollen Schale ähnlich, an die anderen weitergegeben, um auch die anderen an sich teilhaben zu lassen. Die Gutheit ist doch vom Neid[364] frei, und die Kraftlosigkeit kann sie nicht aufhalten, weil sie über die Kräfte erhaben ist.

»*Denn dasselbe sind das Gute und das Eine, genauso wie die Gutartigkeit*[365] *und die Einsartigkeit dasselbe sind.*«[366] Dies wurde schon mehrmals von uns besprochen, daß die Gutheit und das Eine dasselbe sind und daß dort, wo die Blume[367] der Gutheit gesät ist, auch das Licht des Einen ist. Denn die Gutheit darf nicht ohne das Eine sein, genauso wie das Eine nicht ohne Gutheit sein darf. Auch die Gutartigkeit und die Einsartigkeit sind dasselbe. Wenn er »-artigkeit«[368] sagt, meint er [damit] »das Eine«, denn durch das Eine werden die Eigentümlichkeiten der Gattungen [Formen] differenziert

[359] Petrizi benutzt dieses Wort.

[360] Prop. 25, Dodds 28, 23-24.

[361] ა-თა. Siehe oben Kap. 18.

[362] Pl., *Ti.* 29d6-30b1.

[363] Diese Aussage ist zu vergleichen mit dem Thema im 11. Kapitel, wo es um die Freiheit Gottes vom Zwang der Natur geht.

[364] Zum Neid s. auch Kap. 7.

[365] კეთილგუარობა. Im griechischen Text: … ὥστε καὶ τὸ ἀγαθοειδῶς τῷ ἑνιαίως ταὐτόν.(… genauso, wie das Gutartig [-Sein] dasselbe ist wie das Einsartig [-Sein]).

[366] Prop. 25, Dodds 28, 24-25.

[367] Zur »Blume« s. auch Kap. 8, 22, 24, 31 und 34 und die entsprechende Anm. in Kap. 8.

[368] გუარი.

und bewahrt. Jedes [Seiende] hat *eine* Natur, und *eine* Gattung [Form] und [*ein*] Wesen ist in alle eingesät und bis zur *morphe*losen[369] Materie verbreitet.

»*Das Vollkommene ist ein gewisser Teil des Guten.*«[370] Du hast gehört, daß das Vollkommene nur ein Teil der Gutheit ist, die Gutheit aber über die Vollkommenheit sowie über [die] Teilhaftigkeit erhaben ist. Denn als »Vollkommenes« wird das, was vollkommen geworden und mangellos ist, bezeichnet. Die Gutheit aber ist über die Vervollkommnung erhaben, weil alles, was vervollkommnet wurde, ein anderes braucht, was ihm vorangeht und es vervollkommnet. Der Gutheit aber geht nichts anderes voran. Die Gutheit ist also über die Vollkommenheit erhaben, wie das Vervollkommnende über das, was vervollkommnet wurde, [erhaben ist].

»*Das Vollkommenere hat mehr an der Gutheit teil.*«[371] Du hast gehört, daß das Vollkommenere die Gutheit in höherem Maße nachahmt, genauso wie der Kosmos der übergeisthaften Gattungen im Wahrhaft-Seienden [der Gutheit besonders ähnlich ist]. Das Vollkommenere unter den Seienden ist ein ähnlicheres Abbild der Ursache von allen [als das, was weniger vollkommen ist]; es schmückt [alles mehr als die weniger Vollkommenen] und verbreitet [weiter als sie] das Licht seiner Wirkungen. So [z. B. verbreitet] das Wahrhaft-Seiende [seine Wirkung auch] auf die Ewigkeit und das Leben, die ihrerseits [ihre Wirkungen] auf alle geisthaften Wesenden [verbreiten]; das geisthafte Wesende auf die Seele, die Seele wiederum auf die Seelen und die Seelen auf die himmlische Wirkung: Der Himmel [wirkt im Bereich] der vier Elemente, die vier Elemente [wirken im Bereich] aller Seienden, die zur [Welt] des Werdens und des Vergehens [gehören]. So werden sie alle gemäß ihren Wesen ein Abbild und eine Nachahmung der Sonne der Henaden sein, die [selbst] allen gegenüber gleicherweise transzendent ist. Um so niedriger, desto weiter; um so weiter, desto wirkungsloser; um so wirkungsloser, desto unähnlicher; und um so unähnlicher, desto geteilter ist es und hat Mangel an wirkender Kraft und ist weiter von dem Allsehenden entfernt.

[369] Griechisch bei Petrizi.

[370] Prop. 25, Dodds 28, 27-28.

[371] Prop. 25, Dodds 28, 31-32.

»*Daher ist klar, daß das vom Erzeuger von allen Entfernteste gebärunfähig ist und von nichts Ursache.*«[372] Damit meint er die formlose Materie, die gebärunfähig und wirkungslos ist. Sie hat Mangel an jeder Art der Gattungen [Formen], und sie nimmt nur, wie der Philosoph sagt, die Spur der Gattungen [Formen] in sich auf.[373]

## 26

»*Jede Ursache, die die anderen erzeugt, verharrt unbewegt in sich selbst und erzeugt das nach ihr Folgende und die Weiteren.*«[374]

Solche Gedanken verstehe nur im Sinne der Erfahrung einer unsterblichmachenden Einwirkung. [Es handelt sich nämlich darum], wie [die Ursache] das Gewebe der Wesenden schafft und selbst unbewegt verharrt. Erinnerst du dich noch daran, wie oben von [Proklos] behauptet wurde, das Eine sei sogar über die Unbewegtheit erhaben? Beachte, daß jedes geisthafte und geistige Wesende seine Tätigkeit auf unbewegte Weise ausübt. Das Wirken aus Unbewegtheit aber findest du weder im Wesen der Seele und noch weniger im [Wesen] des Himmels. Denn zuerst bewegt die Seele sich selbst und [dann] alles, was ihr untergeordnet ist: So bewegt [die Seele] das Bewegte. Der Geist aber bewegt sich auf unbewegte Weise.[375] Jetzt höre, damit dir auch dieses geistliche[376] Geheimnis bekannt wird. Was bedeutet es, daß die Seele sich in ihren Wirkungen bewegt, der Geist aber nicht? Höre, daß die Seele Änderungen von einem [Zustand] zu einem anderen erlebt: von der Untätigkeit zur Wirkung und von der Wirkung zur Untätigkeit; außerdem verwandelt sie eine Wirkung in eine andere; oder sie kann auch dieselbe Wirkung häufiger machen und vermehren oder, im Gegenteil, diese Wirkungen trüben und ihre Weitergabe reduzieren, wie *Sokrates,* die Sonne der [wahren]

372 Prop. 25, Dodds 30, 5-6.

373 Vgl. Plot., *Enn.* VI, 7, 7, 8-16. Zur »Spur der Gattungen in der Materie« siehe auch bei Petrizi, Kap. 28.

374 Prop. 26, Dodds 30, 10-11.

375 Vgl. ἀκινήτως κίνησις, κίνησις ἀκίνητος, Procl., *in Ti.* I, 139, 6.

376 სამღდელო.

Schau, sagt: Als die Seele bei ihrem Vater *Kronos* war, wurden ihr *rastone, autarkeia* und *hikanon* zugeteilt.[377] Wenn aber im Bereich des geisthaften Himmels [der Seele] schwindlig wurde, als ob ihre Flügel gesenkt wurden wegen der Entfernung, dann stürzte sie aus dem Schoß des *Kronos* herab und stürmte bis zu den Werdenden und Geborenen herunter, denn sie hat [diese] drei seligen Quellen versiegen lassen. Soviel zu den Seelenwandlungen, die die Bewegungen [der Seele] ausmachen.

*Kronos* ist die Fülle des Geistes oder die Sattheit, weil alles, was satt ist, voll ist. Und *Dia* ist *Zeus,* [denn] *Dia* bedeutet »durch«, weil alles durch ihn [geworden ist]. Und *Zeus* [bedeutet] das Brodeln und den Überfluß des Lebens. *Rhea* ist die Mutter der weiblichen Kraft.[378] Diese drei erscheinen im geisthaften Kosmos am Ende aller Geister und [aller] Geisthaften als Abbild und Abbild des Abbildes des Wahrhaft-Seienden, das [zugleich] ein unbewegtes und unveränderliches Urbild für die Nachfolgenden sowie ein Abbild des erhabensten Einen ist. In diesem Kosmos der Geister und der Geisthaften ist die Wirkung unveränderlich, [immer] dieselbe, unbewegt und nicht-alternd; sie wird ständig jünger, sie blüht immer, wird immer der *Asphodelos* ähnlich,[379] wo weder die Zeit sie führt noch eine Spur von Bewegung [herrscht]. So habe ich dir, dem Hörer, *philotimia* erwiesen[380].

»*Aber das Eine bringt unbewegt hervor. Und wenn auch [es] durch die Bewegung [hervorbrächte], wären die Bewegung und das Bewegte in ihm …*«[381] Du hast gehört, daß in demjenigen, in dem Bewegung und Unbewegtes sind,

---

[377] ῥᾳστώνη: Leichtigkeit, αὐτάρκεια: Selbstgenügsamkeit, ἱκανόν: das Hinreichende. Vgl. Platon, *Ti*. 68d-70d (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXVIII). Zu dieser Stelle des Kommentars mit Angabe der Quellen siehe L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi. A Witness«, p. 578 - 580. Zu »rastone« siehe u. a. Procl., *Theol. Plat*. I, 15, p. 74, 21-25.

[378] Vgl. M. Mtchedlidze, »L' étymologie«, p. 219-226; L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi. A Witness«, p. 578-580. S. auch Kap. 14.

[379] ასფოდელოვდებოს, das Verb ist abgeleitet vom griech. ἀσφόδελος (Narzisse).

[380] გოფილოტიმოე, abgeleitet von φιλοτιμέομαι: Ehre erweisen. Das Wort φιλοτιμία kommt bei Platon, *Prm*. 128e und im entsprechenden Kommentar des Proklos (*in Prm*. I, col. 719, 39 ff., ed. Cousin) vor.

[381] Prop. 26, Dodds 30, 14-15. Petrizi hat hier den Satz anders unterteilt, als Dodds es getan hat, der nach der zweiten »Bewegung« ein Komma setzt und das »Bewegte« inhaltlich zum nächsten Teil des Satzes zieht.

weder das Einfache noch das Eine sein kann. Denn dann wird es verdoppelt und von der Ehre und der Wirkung der Einheit entfernt, wie ich es bezüglich der Seele ausgeführt habe, die die Lehre als selbstbewegte erwiesen hat. Alles Selbstbewegte, obwohl es selbstbewegt und selbstlebend ist, hat Mangel an der Einfachheit der Unbewegtheit und ist verdoppelt, weil es beides auf einmal hat: die [Fähigkeit] zu bewegen und bewegt zu sein. [Daher] ist es nicht eins. Wir müssen aber das Unbewegt-Bewegende finden, das heißt dasjenige, was seine Wirkungen unbewegt verwirklicht. Das ist das erste Wesen: das Wahrhaft-Wesende und das Wahrhaft-Seiende.

»*Denn jedes Erzeugende ahmt das Eine, [d. h.] die Ursache des Hervorbringens von allen*[382]*, nach.*«[383] Es wurde gesagt, daß alles, was in irgendeinem Maße in sich der Kraft und Wirkung bedarf, die Ursache des Hervorbringens von allen nachahmt und ihr ähnelt. Einige [machen das] auf unkörperliche und erhabenst reine Weise, andere auf eine körperliche und zum Trugbild gewordene Weise, die [ihren] Wesen entspricht; einige also urbildlich und in höchstem Maße sich selbst eigen, andere abbildlich und gemäß der Gattung, zu der sie gehören.

»*Denn überall [stammt] das Nicht-Erste vom Ersten.*«[384] Wenn du hörst, »vom Ersten das Nicht-Erste«, wird schon dadurch der Sinn [dieser Worte] klar. Denn wenn »wo« oder »aus« [gesagt wird], dann wird dort auch dasjenige Nachfolgende gemeint, das »von« oder »aus« diesem Etwas ist. Alles, was »aus« oder »von« [etwas] ist, ist nicht das Erste. Alles Hervorbringende bringt aus sich selbst heraus die Hervorgebrachten hervor.

»*Die Hervorbringenden verharren also unvermindert.*«[385] Diese These zeigt in erster Linie, was das Aus-sich-selbst-Heraus bedeutet, d. h. wie jedes Erzeugende alles, was es aus sich selbst erzeugt, nicht auf äußerliche oder zufällige Weise erzeugt, sondern [es erzeugt dies] aus [seiner] Eigentümlichkeit, aus seiner Eigenschaft, aus seinem [Selbst: dem] Urbild [für das Erzeugte]

[382] ყოველთა. Es ist nicht immer möglich, deutlich zu unterscheiden, ob mit diesem Begriff »von allen« oder »der Ganzen« bzw. »Universellen« gemeint ist.

[383] Prop. 26, Dodds 30, 18-19.

[384] Prop. 26, Dodds 30, 19.

[385] Prop. 26, Dodds 30, 22.

und *als* seine zweite Eigentümlichkeit und *als* sein Abbild, genauso, wie die Ursache das Verursachte [erzeugt].

»*Das in irgendeinem Maße Verminderte kann nicht in seiner Selbigkeit verharren.*«[386] Das bedeutet, daß dann, wenn in den Eigentümlichkeiten der Ursachen und der Hervorbringenden irgendein Erschüttern stattfindet, auch die von ihnen Stammenden nicht standhaft sein werden. Denn wo das Prinzip sich bewegt, dort werden sich noch mehr die bewegen, die von diesem Prinzip [stammen]. Alles, was von einer bewegten Ursache stammt, ist selbst bewegt und vergänglich. Das können wir in den Figurenordnungen der Sterne beobachten: Denn das, was *Zeus* und die Sonne mit der Anordnung einer Figur geschaffen haben, wurde durch die Anordnung von *Ares* und *Apollon* sowie durch ihren Wechsel in eine andere Figur aufgelöst.

Besonders zu beachten ist also Folgendes: Alles, was von den unbewegten Ursachen stammt, ist selbst unbewegt und immerseiend. Denjenigen aber, die aus den bewegten [Ursachen] stammen (auch wenn sie selbst immerseiend sind), ist eine zeitliche und örtliche Bewegung zu eigen, und auch ihr Hervorgang ist vergänglich und veränderlich.

## 27

In diesen sehr beachtenswerten Kapiteln soll Folgendes berücksichtigt werden: »*Jedes Hervorbringende bringt die Nachfolgenden durch [seine] Vollkommenheit und die Erhabenheit [seiner] Kraft hervor.*«[387]

Hier sagt er dir, daß dasjenige, was aus sich selbst heraus ein anderes Wesen hervorbringt, unveränderlich und unbewegt ist. Es erfährt keine Verminderung seiner Eigentümlichkeit, es ist erhaben wegen der Erhabenheit [seiner] Kraft, und es verharrt unbewegt in seinem bloßen Sein. Wenn es ihm aber an der Kraft des Hervorbringenden in irgendeinem Maße mangelt, dann kann es sein Sein nicht mehr unverändert bewahren, sondern es ändert sich. Und wenn es sich ändert, dann kann es seine Selbigkeit nicht bewahren. Alles [aber], was von seiner eigenen Selbigkeit getrennt ist, ist vergänglich.

[386] Prop. 26, Dodds 30, 23-24.

[387] Prop. 27, Dodds 30, 25-26.

Vor der Vergänglichkeit aber ist es veränderlich, und als Verändertes [hat es] sein bloßes Sein wegen der Verminderung der Kraft verlassen. Dasjenige aber, das seine Eigentümlichkeit bewahrt, hat keinen Mangel an Kraft und Wirkung und verwelkt nicht. Deswegen sind solchen [Seienden] wegen der Ewigkeit der Selbigkeit und der Reinheit der Wesen die nichtalternden und unkörperlichen Gattungen zu eigen. Denn die Materie, die die Ursache des Vergehens und der Veränderung ist und über die *Sokrates* sagte, sie sei dem Weib ähnlich, das ständig bei anderen ist[388], kann in sich solche [Gattungen] nicht halten. Denn wenn [die Materie] die *Aporroia*[389] irgendwelcher Gattungen erhält, [dann] versucht sie wegzulaufen und [die *Aporroia*] wegzustoßen und eine andere zu umfassen und zu treffen. Auf diese Art und Weise wechselt sie wegen der Unbeständigkeit gegenüber ihren Liebhabern ständig zu etwas anderem. Die Himmelsmaterie aber wurde von der obersten Kraft – von der des *Zeus* – erfaßt. [Diese Kraft] hat [der Himmelsmaterie] das Schicksal der Unsterblichen zugeteilt und hat sie als Abbild und *Agalma* des geisthaften Himmels geschaffen, und das überwesende Wort hat in die [Himmelsmaterie hinein] die Gattungen der Geisthaften, die als *Agalma* geschaffen wurden, gefügt. Er [Timaios][390] sagt im Namen des Schöpfers von allen an die Ordnung der Sterne: »*Ihr habt meine Kraft nachgeahmt, Tiere geschaffen, Pflanzen wachsen und gedeihen lassen und die Unvollkommenen zu euch genommen*.«[391] So spricht er [d. h. Timaios] zu den Sternen im Namen des Schöpfers und macht sie unsterblich und unveränderlich gemäß ihren Gattungseigenschaften, und in sie hinein legt er das wesenhafte Prinzip all derjenigen, die von sterblicher und fließender Natur sind.

»*Es gibt keine Trennung zwischen dem Hervorbringenden und den Hervorgebrachten, denn dies entspricht nicht dem natürlichen Werden noch den Ur-*

[388] ნიადაგ მესხუაესა მდედრსა. Offenbar liegt eine Kontamination von Pl. *Ti.* 49a, 50b-d und 52d mit Arist. *Ph.* I, 9, 192a22-25 vor.

[389] ἀπόρροια: Ausfluß, Hervorgang. Das Wort ἀποῤῥοή kommt bei Platon vor, *Phdr.* 251b1-2.

[390] Etwas Ähnliches sagt Petrizi im 39. Kapitel seines Kommentars in Verbindung mit einem direkten Hinweis auf den *Timaios*.

[391] Freie Wiedergabe von *Ti.* 41a-d.

*sachen, die die Prinzipien des Werdens sind.*«[392] Du hast gehört, daß es zwischen den unkörperlichen Ursachen und den Verursachten keine Trennung oder Teilung gibt, durch die sie voneinander abgetrennt und abgegrenzt sein könnten, weil jede unkörperliche Ursache in jedem Verursachten und jedes Verursachte in der Ursache ist. In der Ursache [ist das Verursachte] aber so, wie der Teil in der Ganzheit ist, sei das [Ganze] nun das der Gattung oder des Genus[393]. Die Ursache aber ist so im Verursachten, wie das Ganze im Teil ist. Denn im Menschen ist die Ganzheit des Menschen, und im einzelnen Lebewesen ist die Ganzheit des Lebewesens. Jedoch erhält nicht jegliches Verursachte wegen der Einzelhaftigkeit der Gattung die Definition der Ursache. Jede Ursache besitzt die Ganzheit im Verhältnis zum Verursachten, dabei aber wird sie weder durchschnitten noch geteilt wegen der Unkörperlichkeit der Gattung. Denn alles, was geteilt oder durchschnitten werden kann, ist örtlich bestimmt, was aber örtlich bestimmt ist, wird vom Ort selbst umgeben. Alles, was [vom Ort] umgeben wird, besteht in einem figurenhaften Körper, und was figurenhaft ist, ist dreidimensional und farbig.[394] So etwas aber ist ein Körper und wird von einem Ort umgeben. So ist das Verursachte von dem Ort, wo die Ursache ist, entfernt. Jede derartige [d. h. körperliche] Ursache ist immer mangelhaft, sie ändert sich und ist vergänglich. Weder

[392] Prop. 27, Dodds 32, 3-4. Die Übersetzung ist sogar detaillierter als das Original.

[393] ანუ გუარისა, ანუ ტომისასა. Das Paar: ტომი – გუარი entspricht bei Petrizi den Begriffen γένος - εἶδος, was auf deutsch üblicherweise mit »Gattung – Art« wiedergegeben wird. Petrizi benutzt den Begriff გუარი für alle möglichen Bedeutungen des griechischen Begriffs εἶδος (»Form«, »Idea«, »Gattung«) sowie des Begriffs ἰδέα, aber nie im Sinne von γένος, wenn es um das Paar: »genos – eidos« geht. Dies entspricht der griechischen philosophisch-terminologischen Tradition, widerspricht aber der üblichen deutschen Verwendung dieser Begriffe. Um die Eigenart der Terminologie Petrizis wiederzugeben übersetzen wir den Begriff გუარი mit dem Wort »Gattung« (oder manchmal auch »Form«, »Idee«). »Gattung« ist also in unserem Text auch das zweite Glied des Paars »genos – eidos«, so, wie es in den griechischen Texten der Fall sein kann. Dabei wird »genos« von Petrizi als allgemeinerer Begriff im Verhältnis zu »eidos« verstanden. Wir geben hier den Begriff ტომი (γένος) einfach mit »Genus« (pl. »Genera«) wieder, um daher die Benutzung des deutschen Begriffs »Gattung« im Sinne von εἶδος zu bewahren und seinen Gebrauch im Sinne des Begriffs γένος zu vermeiden. (S. auch Kap. 14, 15, 18, 34, 67, 114, 154, 155, 157, 158).

[394] ფერთა kann auch mit »irgendwie beschaffen oder geformt« übersetzt werden.

wird das Hervorbringende [in solchem Fall] wie ein [wahres] Hervorbringendes und eine [wahre] Ursache sein, noch wird das Hervorgebrachte wie ein Verursachtes sein, weil es seine Prinzipien (ich meine hier die Materie, die ihr Sein in der Änderung und Verminderung hat) nachahmt. Alles Unkörperliche [dagegen ist] unveränderlich und immerseiend. [Im Falle des Unkörperlichen gibt es] die beständige Ursache und das beständige Verursachte und [den Zusammenhang] zwischen beiden und keinen Bedarf an Ort. So, wie [z. B.] Geist und Seele und Wort [Logos],[395] dessen Ursache die Seele ist. Wenn du »die Ursache« und »das Verursachte« hörst, verstehe das als das Hervorbringende und das Hervorgebrachte.

Du hast gehört, daß »*dies weder dem natürlichen Werden noch den Ursachen, die die Prinzipien des Werdens sind, entspricht*«.[396] Das heißt, daß das über die Natur Erhabene und Unkörperliche den natürlichen Ursachen und den Körperlichen nicht entspricht. Als »natürliche Ursachen« werden von [Proklos] die Ursachen der Natur bezeichnet, wie die vier Elemente, d. h. die Prinzipien der Zusammenmischung der Lebewesen.[397] Er sagt, daß die vier Elemente, die Ursachen des Werdens und Vergehens, der Ursache der Unkörperlichen nicht ähneln, weil sie mit dem immerseienden Fließen verbunden sind, und auch, weil sie gegensätzliche Eigenschaften besitzen und jedes [Element] an seinem eigenen Ort ist. Die Eigenschaften der Unkörperlichen aber sind einander gegenüber nicht feindlich, sie sind nicht gegensätzlich, wie du das bei der Seele beobachten kannst, weil die Seele alle Eigenschaften, Formen, Merkmale und Dimensionen[398] in sich selbst hat. Dabei sind sie nicht gegensätzlich und feindlich zueinander, und sie beschränken [die Seele auch] nicht durch eine Vereinzelung der Gattungen.

»… *wird nicht Materie [des] Hervorgehenden*«,[399] d. h. des Entstandenen; [denn das Entstandene] bedarf des Ortes, des zeitlichen Wachstums, der Bewegung, der Änderung oder irgendeiner Erfahrung einer Einwirkung. Dasjenige aber, das all dies übertrifft, hat eine andere Art des Hervorgangs, und es

[395] სიტყუა.
[396] Prop. 27, Dodds 32, 4 (s. oben).
[397] D. h. einer Zusammenmischung, die die Lebewesen konstituiert.
[398] რომელობანი და ნაკუეთნი და ფერნი და გასაზიდნი.
[399] Prop. 27, Dodds 32, 5.

ist nicht mit irgendeiner Notwendigkeit verbunden. Denn es verharrt immer in der eigenen Selbigkeit und [so] verleiht es die Andersheit den von ihm Hervorgebrachten. Es selbst aber als das Gebärende besteht unverändert und unbewegt in seiner Eigentümlichkeit.[400]

## 28

»*Jedes Hervorbringende bringt eher das seinem Wesen Ähnliche hervor als die Unähnlichen*«.[401] Diese These bedeutet, daß alles, was das Wesen schafft und hervorbringt, vor den Unähnlichen die Ähnlichen hervorbringt, weil es nicht außerhalb [seiner Selbigkeit] schafft, wie dies beim Kunstwerk des Bildhauers oder Schmieds der Fall ist, sondern weil es innerlich und auf natürliche Weise [schafft]. Denn der Mensch ist dem Menschen ähnlicher als ein Bild des Menschen [dem Menschen ähnlich ist]. Dasselbe gilt für andere Lebewesen. Die Henaden sind dem Einen entsprechender sowie die Götter dem Gott, die Überwesenden dem Überwesenden, die Wesenden dem Wesenden, die Geister dem Geist, die Seelen der Seele, und das Geflecht der Sterne und ihre Sphären sind dem Himmel [ähnlicher] als die Elemente, die dem Werden und Vergehen untergeordnet sind. Die Natur der Sterblichen und Vergehenden ist [vom Einen] besonders fern und [ihm] unähnlich. Über sie sagt er in diesen Regeln und unwiderlegbaren Beweisen, daß die Ähnlichen vor den Unähnlichen im Geflecht der *Seirai* der Wesenden und Überwesenden hervorgebracht werden.

[400] Möglicherweise ist in diesem Zusammenhang an Plotins Energeiai-Schema zu denken, das Plotin auch heranzieht, um das Wirken des Einen bei gleichzeitiger Wahrung seiner Transzendenz zu beschreiben. Dabei bringt eine wesentliche Energeia eine zweite nach außen gerichtete Energeia aus sich hervor, ohne den eigenen Status des Verharrens (μένειν) zu verlieren oder zu beeinträchtigen. Vgl. Plot., *Enn.* V, 4, 2.

[401] Prop. 28, Dodds 32, 10-11.

»*Da aufgrund der anankischen Zugehörigkeit*[402] *jede Ursache und [jedes] Hervorbringende besser ist als das von ihnen Hervorgebrachte …*«[403] Damit ist die natürliche und nicht hinzuerworbene Überlegenheit gemeint.[404] Die natürlichen Ursachen und Prinzipien sind besser als alles Nachfolgende und Verursachte, weil [die Verursachten] die Eigentümlichkeit ihres Wesens von [der Ursache] haben und ihr bloßes Sein vom Wesen [der Ursache] bekommen haben. Die Ursachen haben den Platz der Samen und der Väter eingenommen, die Verursachten haben den Rang der Geborenen und Erzeugten bekommen. Das Wahrhaft-Seiende [ist Vater und Ursache] der Seienden und Gott der Götter, das Eine und die Henaden sind die Ursachen des Wahrhaft-Seienden.

Wenn aber die Unwissenheit jemanden mitreißt, genauso wie ein *aphenia-stisches*[405] Roß versucht, den Zaum der Natur und der Regel loszuwerfen, und [der Unwissende] meint, daß die Ursache und das Verursachte gleich sind, dann verwirrt er zuerst die Ordnung des Ganzen und macht dazu noch die Letzten und die Nachfolgenden den ersten Ursachen und den Vätern gleich, und er trennt das Gewebe der Wesenden auf und beschädigt die ewige Ordnung der Seienden, nimmt den Nachfolgenden die Ehre dadurch weg, daß er sie durch unangemessene Ehre verehrt. Denn es ist so, daß man, wenn man den Ursachen und den Prinzipien keine Ehre erweist, man damit auch den Verursachten die Ehre absprechen wird, genauso wie dies bei den *Stoikern* und *Peripatetikern* der Fall war, die behaupteten, das Prinzip und die Ursache der Erkenntnis und des Wissens bestehe im Körper und im Einzelwesen.

»*Entweder sind sie völlig voneinander abgetrennt [verschieden] oder sowohl vereint als auch abgetrennt [verschieden]*«,[406] oder sie sind dasselbe. Du weißt schon, daß die Ursache vom Verursachten nicht ganz abgetrennt sein kann. Denn wie könnte die Ursache dem Verursachten [etwas von ihrem Selbst]

---

[402] ანანკებრივთა სათანადოთა მიერ. Ἐξ ἀνάγκης: Petrizi benutzt das griech. Wort. In den georgischen Handschriften findet sich folgende Marginalglosse: »damit ist die notgedrungene oder natürliche [Zugehörigkeit] gemeint«.

[403] Prop. 28, Dodds 32, 12-13.

[404] აქა ბუნებითსა იტყჳს უმჯობესობასა და არა დადებითსა.

[405] ἀφηνιάζω: den Zügel abwerfen.

[406] Prop. 28, Dodds 32, 15-16.

mitgeben, wenn es doch von seiner Ursache [vollständig] abgetrennt [verschieden] wäre? Wie soll dann das Geflecht der *Seira* [alles] von der ersten Ursache bis zur letzten Ursache umfassen? Wie soll die Ganzheit der *Seira* eins werden, wenn [die Verursachten] vom erhabensten Prinzip das Eins-Werden nicht erhalten? Und wie soll dann das [Verursachte] von Liebe erfüllt zu seinen Prinzipien zurückkehren?

Wenn aber die Ursache und das Verursachte dasselbe wären, dann könnten nirgendwo das Entstehen, das Zusammenflechten und die Harmonie der Musik der Seienden stattfinden; nirgendwo könnte es Teilhabe, Abtrennung, Eigentümlichkeit und Absonderung geben. Wo [es] aber keine Eigentümlichkeit [gibt], dort [gibt es] keine Definitionen. Wo [es] keine Definitionen [gibt], dort [gibt es] keine gebührenden Beweise, weil das Prinzip der Beweise die Definitionen sind, wie dies von *Aristoteles* bewiesen wurde. Wo aber die Notwendigkeit der Beweise verloren ist, dort sind keine Thesen über das Physische und noch viel weniger über das Metaphysische zu finden.

Aufgrund dieser notwendigen Ursachen ist es so, daß die Ursache am Verursachten teilhat und dabei auch von ihm abgetrennt [verschieden] ist, damit die Ordnung und die Natur der Wesenden bewahrt bleiben und damit die erste Ursache alles umfaßt und eins macht, sie durch ihre eigene Gutheit sogar das bloße Sein der letzten Wesenden gut macht und alles durch seine Ursachen in Liebe zum Einen strebt. Man sagt, daß sogar die Materie selbst liebend zur erhabensten Hoffnung strebt. Deshalb sind sogar im Formlosen die Spuren der Gattungen zu finden, als ob es sich nach der Schönheit sehnt.[407] Jede Gutheit ist entweder in dem, was über die Gattungen [Formen] erhaben ist, so, wie [sie z. B.] im henadischen Kosmos ist, oder sie ist in den Gattungen [Formen] und in der Struktur der Seienden. Es gibt weder Schönheit noch eine Geschmücktheit, die dem Zusammenflechten und den Geschmücktheiten des erhabensten Einen, das sogar die *morphe*-lose[408] Materie liebt, entflohen wäre. Denn das Finden der Spur der Gattungen [Formen] sollst du nicht anders verstehen als das Streben nach Schönheit und Harmonie. Es wurde gesagt, daß jede Schönheit in der Harmonie und in der Geschmücktheit besteht. Wo die erste Harmonie ist, dort ist auch die erste

[407] Derselbe Ausdruck findet sich in Kap. 25.

[408] D. h. formlose.

Schönheit, nämlich (das soll man wissen) im Wahrhaft-Wesenden und im Wahrhaft-Seienden. Denn es wurde geschmückt und musikalisch gemacht vom Schöpfer von allen, und es ist Abbild und Ähnlichkeit der henadischen Urbilder geworden.

»*Wenn beide im gleichen Maße eine Einwirkung erfahren hätten, dann hätten beide auch aneinander im gleichen Maße Anteil.*«[409] Dies bedeutet Folgendes: Unter den »beiden« versteht er die Ursache und das Verursachte, und unter dem Erfahren von Einwirkung [versteht er das], was sich zwischen ihnen vollzieht: Kraft und Wirkung. So sagt er dem Hörer: Wenn die Wirkung zwischen ihnen gleich ist, dann ist auch das durch diese Wirkung verursachte Erfahren von Einwirkung gleich. Diejenigen aber, zwischen denen die gleiche Wirkung und Erfahrung der Einwirkung [entsteht], haben auch das gleiche Wesen. So hat er bewiesen, daß die Kraft und die Wirkung der Ursache im Verhältnis zum Verursachten andere sind, weil [die Ursache] das Sein und das Wesen des Verursachten erzeugt, nach dem Erzeugen das Erzeugte gut macht, ihm [etwas] von ihrer Eigentümlichkeit gibt und in sich selbst die Prinzipien des [Verursachten] enthält. Denn sie gibt nicht Äußerliches nach außen, sondern sie gibt etwas von sich selbst. Das Verursachte verharrt dabei in seiner Ursache, weil es die Eigentümlichkeiten seiner Struktur in [der Ursache] bewahrt.

»*Wenn [das Erzeugte] aber in höherem Maße abgetrennt wäre [von seiner Ursache], wäre [es] auch in höherem Maße anderes und fremd gegenüber seinem Prinzip und Erzeuger.*«[410] Er sagt, daß [etwas], wenn es weiter von seinen Prinzipien entfernt ist, ihnen dann [auch] unähnlicher ist. Die größere Unähnlichkeit bezeichnet er als Trennung von den Prinzipien, wie dies in der Seira der Seienden zu beobachten ist.

Wenn jemand wiederum annimmt, daß das Erzeugte [bloß] aufgrund der Nähe [der Ursache] entsprechender [ist], ihr aber gemäß seiner Fähigkeit [die Wirkung der Ursache in sich aufzunehmen] nicht entspricht, dann verhält

[409] Prop. 28, Dodds 32, 23-24. Eine eigenartige Übersetzung Petrizis.

[410] Prop. 28, Dodds 32, 25-26. Anstelle von »anderes und fremd« steht nur ἀλλότριον im Original. Andererseits ist dieses Zitat ausführlicher als der Text in der Übersetzung selbst: »Prinzip« (ღასაბამისა) ist im von Petrizi übersetzten Text der *Elementatio* nicht vorhanden.

sich das nicht so, weil das unkörperliche Prinzip dasjenige, was unfähig wäre, es aufzunehmen, nicht erzeugt. Denn in solchem Fall wäre die Ursache in ihren Wirkungen unvollständig.

»*[Das Erzeugte], das dem Sein selbst gemäß den Göttern verwandt ist und mit ihnen eine Wechselwirkung hat,*[411] *hängt der Natur gemäß von ihnen ab und strebt danach, [an ihnen] teilzuhaben*.«[412] Das ist so, daß etwas, je mehr es [seinen Ursachen] verwandt ist, seinen Ursachen auch desto ähnlicher ist. Und [umgekehrt]: Je mehr es der Verwandtschaft mit den Ursachen fremd ist, desto unähnlicher ist es seinen Ursachen. Je unähnlicher es aber ist, desto weniger wird es eine Wechselwirkung mit seinen Prinzipien und Ursachen haben.

## 29

»*Jeder wesensmäßige Hervorgang vollendet sich durch Ähnlichkeit der Nachfolgenden gegenüber den Ersten*.«[413] Beachte, daß der Sinn dieses Kapitels darin besteht, die Ähnlichkeit als einen Vermittler zwischen dem Hervorbringenden und den Hervorgebrachten einzuführen. Durch diese Ähnlichkeit begründet [Proklos] die Entstehung des Verursachten aus der Ursache sowie seine Rückkehr zum eigenen Prinzip. Denn die Ähnlichkeit ist die Ursache dieser beiden: [nämlich] der Entstehung sowie der Rückkehr zum eigenen Prinzip. Je ähnlicher, desto näher, und je näher, desto ähnlicher. Daran schließt sich das Wort

[411] თანალმობილი, συμπαθῆ.

[412] Prop. 28, Dodds 32, 28-31. Eine eigenartige Übersetzung Petrizis. Die georg. Übersetzung folgt eher PQ der griech. Handschriften: Dort findet sich die Variante »Götter« und nicht »Ursachen«, wie es im Haupttext bei Dodds steht.

[413] Prop. 29, Dodds 34, 3-4. »Wesensmäßige« ist im Original nicht vorhanden. — Zur deutschen Übersetzung dieses Kapitels sowie zu den Anmerkungen zum Text Petrizis, die wir teilweise auch hier benutzen, s. L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 158-160. Zur Frage nach dem Zusammenhang zwischen Christlichem und Proklischem im Werk Petrizis ist dieses Kapitel besonders instruktiv.

meines *Paulos*[414] – der Sonne des Geistes – an, denn er bezeichnet [es][415] als Abbild, Ähnlichkeit und *Ekmageion*[416] des Einen; das Wort wagte sogar das [Letzte] »Vater« zu nennen. Und über die Ähnlichkeit sagt er, daß [sie] ein unverändertes Abbild sei. »Unverändertheit« wird hier hinzugefügt, um die unbegrenzte und höchste Ähnlichkeit deutlich zu machen.[417] Weiter sagt er, daß [es] den ganzen Reichtum Gott-Vaters in sich selbst trägt. Diese und ähnliche [Ausdrücke] zeigen uns die Unbegrenztheit des den Wesenden und den Henaden vorangehenden Wortes, das vom Philosophen als »Form der Formen«[418] und »Grenze der Grenzen« bezeichnet wird.

[414] Der Ausdruck »mein Paulos« kann hier als Metapher für Proklos verstanden werden, jedoch ebensosehr als Hinweis auf den Apostel Paulos. In dessen Briefen wird Christus als Bild seines Vaters dargestellt (2. *Kor* 4, 1; *Kol* 1, 15; *Hebr* 1, 3; *Phil* 2, 6), obwohl der Begriff ἐκμαγεῖον (s. bei Petrizi im selben Satz) nicht vorkommt. Als ἐκμαγεῖον wird Christus u. a. bei Gregor von Nazianz bezeichnet (*Orat*. 38, 13, PG 36, col. 325). Der Begriff ἐκμαγεῖον wurde von Petrizi selbst im ersten Kapitel seines Kommentars bezüglich des Abbildes des erhabensten Einen benutzt.

[415] Was meint Petrizi? Christus als Bild Gottes (sein »ekmageion« oder das gewordene Eine als Abbild des erhabensten Einen)? Anscheinend wollte Petrizi auf die Ähnlichkeit zwischen der paulinischen und proklischen Lehre hinweisen, nur nicht zu deutlich, damit der Leser nicht den Eindruck gewinne, daß die Beziehung zwischen Gott-Vater und Christus von ihm (d. h. von Petrizi) hierarchisch begriffen wurde.

[416] Hier steht eine Glosse in den Handschriften: »und Glänzen«.

[417] Petrizi zeigt, daß dieses [Ab]bild nicht schlechter als sein Urbild, sondern ihm ganz ähnlich ist. Damit wird bestimmt auf eine paulinische Vorstellung angespielt, aber Petrizi erwähnt dessen Namen nicht, um den Leser vielleicht denken zu lassen, es gehe auch hier um Proklos.

[418] გუართა გუარად, entspr. εἶδος εἰδῶν: Arist., *de An*. 432a2. Denselben Ausdruck mit Hinweis auf Aristoteles findet man im 10. Kapitel des Kommentars. L. Gigineishvili vermutet, daß der Ausdruck Petrizis »გუართა გუარი« ein Hinweis auf einen direkten oder indirekten Einfluß von Origenes ist, der den Sohn ἰδέα ἰδεῶν nannte (L. Gigineishvili, »The doctrine of Logos«, p. 1141).

Der *Pyrsos*[419] göttlicher Kohlen, Isaias, sagt: »Geboren wird uns ein Kind.«[420] »Ein Kind«, weil es vom Vater geboren ist, und »uns«, weil wir es nur jetzt erkannt und verstanden haben. »Und sein Anfang [ist] auf seinen Schultern.«[421] Diese Lehre zeigt uns durch [den Ausdruck] »auf seinen Schultern« die Untrennbarkeit von und die Einheit mit seiner Ursache, dem Vater, und verdeutlicht es mittels eines Bildes, denn die Hände und Schultern sind ein Abbild der Kraft, und sie sind auch ein Ort der Kraft.[422] Wenn er also sagt »dessen Anfang auf seinen Schultern«, dann bedeutet dies »in seinen Kräften«, denn das Verursachte erhielt seine Kraft immer aus der Ursache und nicht von außen oder zufällig, sondern gemäß dem Wesen und

[419] πυρσός: »Feuerbrand«, »Feuerzeichen«. Petrizi benutzt dieses Wort (im Plural) auch in Kap. 43. Das Wort kommt in den CHALDAEISCHEN ORAKELN vor (Fr. 126, 130, ed. des Places) und wird auch von PROKLOS zitiert: *in Ti.* III, 266, 21-22; *in Alc*. 188, 15, ed. Westerink (τοὺς πυρσοὺς ἀνάπτουσαι τοὺς ἀναγωγούς); *Theol. Plat*. II, 8, p. 56, 12. S. auch SAFFREY/WESTERINK in: PROCL., *Theol. Plat*. II p. 113-114; III p. 106. »Pyrsos« (oder »pyrsoi«) ist das Feuer, das die Seelen mit Gott verbindet; PROCL., *Theol. Plat*. III, 1, p. 6, 6-7 (αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ἡμῖν ἀνάπτειν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς παρακαλέσαντες); PROCL., *Theol. Plat*. I, 1, p. 7, 17-18; *in Prm*. I, col. 617, 1-5, ed. Cousin.

[420] *Jes* 9, 5.

[421] οὗ ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὤμου αὐτοῦ, *Jes* 9, 5. ἡ ἀρχή: Was hier »Herrschaft« bedeutet, wurde von Petrizi als »Anfang« (=Prinzip) übersetzt. τοῦ ὤμου steht bei Petrizi im Plural. Zu dieser Stelle sowie zu den Bibelzitaten bei Petrizi im allgemeinen siehe A. CHARANAULI, »Die Bibel in den Kommentaren Ioane Petricis«, in: *Georgica* 19 (1996), S. 71-76, und E. CHELIDZE, »Concerning Ioane Petritzi Again«, in: *Scientific-Theological Works I*, (1999), p. 102-103, 111-118.

[422] A. CHARANAULI und E. CHELIDZE geben mehrere Texte aus der griechischen Patristik an, in denen die Hand (Gott-Vaters) die Kraft bzw. Christus bezeichnet. (A. CHARANAULI, »Die Bibel«, S. 75; E. CHELIDZE, »Concerning Ioane Petrizi«, p. 114-115). Die Auffassung der Hände als der Kraft findet man auch bei Proklos. So weist VAN DEN BERG in seinem Kommentar zu den Vv. 8-10 des proklischen Hymnos an Hekate-Ianus darauf hin, daß die Hände einer Gottheit deren anagogische Kräfte symbolisieren (R. M. VAN DEN BERG, *Proclus' Hymns. Essays, Translations, Commentary*, Leiden – Boston – Köln 2001, S. 268). Für die Rolle der Hände der Moiren als ihre »bewegenden Kräfte« s. PROCL., *Theol. Plat*. VI, 12, p. 64, 12-16 (in Zusammenhang mit PL., *R*. X 617c5–d2) und die Anm. von SAFFREY/WESTERINK, in: PROCL., *Theol. Plat*. p. 158. Vgl. auch PROCL., *in R*. II, 244, 30-245, 3; 252, 14-29, ed. Kroll.

noch mehr überwesentlich, wie aus dem Einen einheitlich. Denn das Eine erzeugt das Eine vor der Vielheit, und erst danach folgt die *Seira* der Henaden.

Und weiter: »der Engel des großen Geheimnisses«[423], d. h. der Verkündiger. Als »das große Geheimnis« hat er die ganze Schöpfung der Struktur der Seienden bezeichnet, und »der Kenner des Geheimnisses« [ist] die Schau der Philosophen des Lichtes.[424]

Hier ergeben sich wichtige Fragen über die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit. Es gibt zwei Ursachen der Entstehung des Verursachten aus der Ursache. Denn wenn du nur die Ähnlichkeit meinst, dann kann sie das Entstandene nicht erzeugen, weil sie grundsätzlich die Selbigkeit und Gleichheit bewahrt. Aber was die Selbigkeit und Gleichheit hat, das ist auch die Ursache der Entstehung des anderen. Jede Entstehung in der Reihenfolge der *Seira* [weist] auf den Unterschied zu der erzeugenden Ursache [hin], denn die Selbigkeit und Gleichheit sind der Andersheit fremd. Deswegen müssen wir [noch] nach einer anderen Ursache suchen, die den Unterschied alles Entstandenen im Geflecht der *Seira* verursacht. Dies eben ist die Unähnlichkeit. Beachte, daß alles, was anderes ist, sich durch die Unähnlichkeit unterscheidet. Denn wenn es keine Kraft und Ursache des Unterschieds gäbe, dann gäbe es weder die *Seira* der Zahlen noch die *Seira* der Seienden. Aber es gibt doch eine Menge von *Seirai*, die sich voneinander unterscheiden und die die Vervielfältigung und den Unterschied durch die Unähnlichkeit erhalten haben. Kurz gesagt, jede Kraft, die die Ähnlichkeit verursacht, gleicht das Verursachte der Ursache an und trennt sie nicht voneinander ab. Aber wenn die

[423] Μεγαλῆς βουλῆς ἄγγελος, *Jes* 9, 5. βουλή (Ratschluß) hat Petrizi hier mit »Geheimnis« (საიდუმლო) übersetzt. Möglicherweise hat Petrizi es absichtlich vermieden, βουλή mit »Wille« oder »Ratschluß« zu übersetzen, weil seine Auffassung des Willens jede Art Freiheit ausschließt: Wille ist für Petrizi ein Ausdruck der ontologischen Notwendigkeit. In diesem Zusammenhang siehe die Definition des Willens in bezug auf das Verursachte in Kap. 31 und in bezug auf das Eine im »Epilog« sowie unsere Anmerkungen zu diesen Stellen. Zu diesem Zitat (*Jes. 9, 5)* bei Petrizi s. A. Charanauli, »Die Bibel«, S. 76; E. Chelidze, »Concerning Ioane Petrizi«, p. 116 – 117. E. Chelidze behauptet, die Ausdrücke »der Engel des großen Geheimnisses«, »der Kenner des Geheimnisses« und »die Schau der Philosophen des Lichtes« bezögen sich auf Christus.

[424] დღისასა, d. h. »des Tages«; das Wort wird hier von Petrizi, genauso wie in mehreren anderen Fällen, als Synonym für »Licht« gebraucht.

Unähnlichkeit zwischen [die beiden] hineinstürmt, dann verursacht sie die Geburt und den Unterschied zwischen dem Geborenen und dem Gebärenden, [zwischen] dem Verursachten und der Ursache. Es ist auch folgendes zu begreifen: In jedem unkörperlichen Kosmos besitzen die Ähnlichkeit und Selbigkeit größere Bedeutung, in einem körperlichen und räumlichen [Kosmos] aber ist [es] eher die Unähnlichkeit. Das ist so, weil dort die Abbilder des Einen besser und reiner sind, hier aber dunkler und dämmriger, wie [auch] *Empedokles* sagt, daß jeder geistige Kosmos von der Liebe erfaßt und ihr zugeteilt wird, und diese [Liebe] ist Einheit. Die Nachahmung des Wesenden aber – ich meine das Sinnliche – wird vom Zwang bestimmt.[425] D. h. wo der Zwang ist, da herrschen auch Auseinandersetzung und Kampf. So ist diese Frage von mir nebenbei erklärt worden.

## 30

»*Jedes von etwas unmittelbar Hervorgebrachte verharrt im Hervorbringenden und geht aus ihm hervor.*«[426] In diesem Kapitel behandelt er [die Frage] nach der Ursache und dem Verursachten, denn das Hervorbringende ist nichts anderes als die Ursache und das Hervorgebrachte ist nichts anderes als das Verursachte.

Lerne, daß das Verursachte und Erzeugte auf drei Arten zu verstehen ist: zuerst in seiner Ursache, weil das Verursachte vor [seinem] Hervorgang in der Ursache verharrte; [das wird durch] *kat' aitian* ausgedrückt, d. h. gemäß der Ursache. [Das zweite] ist *kat' hyparxin*, d. h. gemäß dem Sein, und [das

[425] Auf ähnliche Weise und in einem ähnlichen Kontext wird Empedokles von Proklos zitiert, Procl., *in Prm*. IV, col. 849, 13-15, ed. Cousin. Über den Zusammenhang zwischen der Natur und der Notwendigkeit einerseits und über die Freiheit des Einen andererseits bei Petrizi s. auch Kap. 1 und 39. Zum Zusammenhang zwischen der Natur und dem Fatum bei Proklos s. *de prov.* III, 11, 21-22; ibid. IV, 21, 2-5, ed. Boese; *in Ti.* III, 272, 27; zwischen dem Körperlichen und der Notwendigkeit s. *de prov.* III, 13. Zum Schicksal (εἱμαρμένη) als die Natur des Alls s. Procl., *in R*. II 357, 7-27, ed. Kroll; zur Natur als Schicksal unseres Körpers s. *de prov.* III, 11-12; IV, 21, 4-5, ed. Boese, mit dem Hinweis auf ein chaldaeisches Orakel (*OC* 102, ed. des Places,).

[426] Prop. 30, Dodds 34, 12-13.

dritte] *kata methexin*, d. h. gemäß der Teilhabe. Sie müssen auf folgende Weise verstanden werden:

*Kat' aitian* bedeutet »gemäß der Ursache«. Jedes Verursachte behält seine Prinzipien in der Ursache und ist in seiner Ursache immerseiend, nicht wie [etwas] anderes in einem anderen, sondern wie das Gleiche in seiner Eigentümlichkeit. Dabei findet keine Vervielfältigung oder Vermehrung des Einen der Ursache statt, was auch durch Beispiele klargemacht werden kann: Denn im Einen sind alle *Seirai* der Monaden, das Eine [aber] bleibt [dabei] auf erhabene Weise in seiner Eigentümlichkeit der Einheit und verfügt auf nichtvermehrte, [auf] erhabene und einheitliche Weise über alle Ursachen der Unkörperlichen, weil sie [alle] in ihm verharren. Es trägt mangellos in sich selbst die Vielheit der Verursachten, wegen der Unkörperlichkeit der Gattungen [Formen].

*Kat' hyparxin* bedeutet »gemäß dem Sein«. Das Verursachte geht hervor und wird zu sich selbst in sich selbst. Es trennt sich von seiner Ursache ab, wird zum Nachfolgenden und Hervorgebrachten, ermangelt der Erhabenheit seiner Ursache, bekommt das Gut-Werden von [seiner Ursache] wie von einer guten Quelle,[427] und es verharrt [in dieser Hinsicht] ganz in seiner Ursache, und es ist [in dieser Hinsicht] so, wie die Ursache ist. Aber als Verursachtes ist es anderes. Siehst du, Hörer, hier diese zwei Ursachen? Ich meine die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit. Denn die Ähnlichkeit hält das Verursachte in der Ursache und verleiht ihm die Eigentümlichkeit in seiner Quelle. Die Unähnlichkeit dagegen unterscheidet das Verursachte [von der Ursache] und trennt die Eigentümlichkeit der Ursache und des Verursachten [voneinander] ab. Lerne, daß jedes Verursachte in höherem Maße Vielheit ist als seine Ursache, weil es beides enthält: die Ähnlichkeit sowie die Unähnlichkeit. Die Ähnlichkeit, soweit es in der Eigentümlichkeit seiner Ursache verharrt, und die Unähnlichkeit, soweit es sich von seiner Ursache unterscheidet, wie [nämlich] schon gesagt wurde, daß das Verursachte in seiner Ursache verharrt und auch aus seiner Ursache hervorgeht.[428] Du mußt auch das wissen, daß jede Ursache über das Verursachte erhaben ist, weil die Ursache einfacher als das Verur-

[427] თვალი, »das Auge« hat bei Petrizi auch die Bedeutung des Zentrums oder der Quelle. Für den Begriff »Quelle« benutzt Patrizi auch წყარო.

[428] S. Prop. 30, Dodds 34, 12-13.

sachte ist; und alles, was einfacher ist, ist erhabener als die Nachfolgenden. Außerdem ist die Ursache für das Verursachte unerfaßbar; soweit es ihr ähnlich ist, erfaßt [zwar das Verursachte] seine Ursache, aber soweit das Verursachte [seiner Ursache] unähnlich ist, ist es nicht ausreichend, um sie zu erfassen. So ist es in jedem Geflecht der *Seira* der Wesenden.

Die dritte Art ist *kata methexin*, das auf folgende Weise zu verstehen ist: Hast du, der Hörer, vernommen, daß die Art und Weise der These hier dreifach ist? Das Erste ist *kat' aitian,* d. h. gemäß der Ursache; das Zweite ist *kat' hyparxin,* »gemäß dem Sein«; das Dritte ist *kata methexin*, »gemäß der Teilhabe«. Dieses »gemäß der Teilhabe« bedeutet folgendes: Laßt uns zur Klarheit Beispiele anführen. Nehmen wir dasselbe vielbesprochene Eine. Im Einen sind [zwar] alle Anfänge der Zahlen, aber [sie sind dort] ursächlich und erhaben. Und [vom] Einen wiederum [stammen] die Zwei und die Drei. Diese Drei wird dreiartig verstanden: ursächlich im Einen, gemäß dem Sein in sich selbst und gemäß der Teilhabe in etwas Nachfolgendem.

Lerne, daß, wenn »drei« in der Ursache ist, sie dann nicht »drei« heißt, weil sie [dort] einheitlich und ursächlich ist. Und wiederum, wenn »drei« in einem Nachfolgenden ist, sie auch dann nicht »drei« heißt, weil sie [als solche] gemäß der Teilhabe und Mitgabe ist. Wenn aber [»drei« als solche] gemäß dem Sein ist, nur dann ist sie »drei«, wird auch so genannt und ist es auch. Wenn du also auf reine Weise nach dem Einen siehst, dann findest [du es] in allen Wesenden, [ebenso] in den Zahlhaften wie [in] den Naturhaften. Denn die Zahlen sind Zahlen der Naturen und nicht die Natur der Zahlen.[429] Die Selbst-Naturen sind in sich selbst von der ersten Zahl und dem Prinzip der Gattungen [her] gezählt, wie *Sokrates* dies erhellt, denn er sagt, das erste Maß habe alles gemessen und die erste Grenze alles begrenzt;[430] letzteres haben wir jetzt »Sohn« genannt.[431]

[429] Ein nicht ganz verständlicher Satz.

[430] Vgl. Pl., *Phlb.* 23c; 27b-c.

[431] S. Petrizi, Kap. 29.

## 31

»*Jedes aus etwas Hervorgegangene kehrt wesensgemäß zu dem zurück, aus dem es hervorgeht*.«[432] Er sagt, daß alles Hervorgegangene sein Hervorbringendes zurückliebt, weil es in ihm die Ursachen seines Seins besitzt. Wenn es nicht die Ursache seines bloßen Seins zurückliebte, würde es sich auch nicht nach seinem [eigenen] Sein sehnen. Wenn es sich aber nach seinem [eigenen] bloßen Sein sehnt, dann liebt es auch seine Ursache. Und was seine [eigenen] Ursachen und Prinzipien liebt, das sehnt sich nach der Gutheit. Alles, was liebt und sich sehnt, kehrt zum Objekt seiner Sehnsucht zurück, weil die Sehnsucht des Sich-Sehnenden dem Objekt der Sehnsucht folgt, genauso wie [die Liebe] des Liebenden dem Geliebten [folgt]; [das Liebende] richtet sich auf dieses [Objekt] und dürstet nach ihm, so, wie dies im Himmel und bei den Sternen zu beobachten ist. Denn ihre Sehnsucht ist unerschöpflich und das Objekt ihrer Sehnsucht ist wegen [seiner] Grenzenlosigkeit unerreichbar, und die Flamme der Blumen ihres Sehnsuchtsobjekts kann nicht verfinstert werden[433], und die Liebe der Sehnsucht kann ebenfalls nicht verfinstert werden. Denn die Liebe ist nichts anderes als eine Verdichtung des Sehnsuchtswillens. Jeder Wille und jede Sehnsucht sind nur dann Sehnsucht und Wille, wenn sie den diskursiven Auswahlvorgängen der Seele nicht unterliegen.[434] Wenn aber das der Fall ist, [und] das Nachlassen und Anwachsen dem Willen und der Sehnsucht folgen, dann dürfen sie weder als »Wille« noch als »Sehnsucht« bezeichnet werden, sondern nur als »erniedrigende Leidenschaft«, die wegen der mit ihr verflochtenen Änderungen für ihre eigene

[432] Prop. 31, Dodds 34, 28-29.

[433] სანთელიცა ყუავილთა მათ საწადოდსათა უმრუმ. Zur »Blume« s. auch Kap. 8, 24, 25, 34. Vgl. πυρὸς ἄνθος, *OC* fr. 34, 2 ; 35, 3 ; 37, 14 ; 42, 3, vgl. auch fr. 130, ed. des Places.

[434] ოდეს ეგოს უმხილებელად მიდმო აღრჩევათაგან სულისათა. Bezüglich der »Auswahlvorgänge der Seelen« vgl. Procl., *de prov.* IV, 17 und 23, ed. Boese. Vgl. auch die Erwähnung des Willens in bezug auf das Eine im »Epilog«.

*Dramaturgie*[435] verderbend ist, weil jede trugbildliche Sehnsucht von ihrer eigenen Bösartigkeit verdorben wird.

»*Denn jedes sehnt sich nach dem Guten, und dies wird durch [die Vermittlung] der nächsten Ursache erreicht.*«[436] Dies bedeutet, daß alle sich nach dem Guten und nach dem erhabensten Guten sehnen, es aber [nur] durch [die Vermittlung] der nächsten Ursachen erreichen. Zum Beispiel: Der Himmel liebt den Geist durch [die Vermittlung] der Seele; durch [die Vermittlung] des Geistes [liebt er] das Wahrhaft-Seiende, das über die Geister erhaben ist; und durch [die Vermittlung] des Wahrhaft-Seienden [liebt er] den Gott der Götter und die Henade der Henaden.[437]

»*Durch das, wodurch jedes [sein] Sein hat, dadurch [hat es] auch seine Gutheit; wodurch die Gutheit, darauf richtet sich die Sehnsucht zuerst; worauf aber die Sehnsucht zuerst [sich richtet], dahin eben [findet] die Rückkehr [statt].*«[438] Du hast die goldene Blume[439] und das goldene Geflecht des Beweises begriffen. Denn er sagt: »Von wem«[440] die Ursache des Seins [entsteht], von dem[441] [entsteht] auch die Gutheit; und wodurch[442] die Gutheit [entsteht], das ist das Objekt der Sehnsucht; und wo das erste Objekt der Sehnsucht ist, dorthin [richtet sich] das Sich-Wenden und die Rückkehr.

Lerne, daß das Sich-Hinwenden und die Rückkehr verschiedene Bedeutungen haben. Das Sich-Wenden [weist nur auf] das Hinstreben hin, die Rückkehr aber [auf] zwei [Aspekte]. Denn dorthin, wo der Ausgangspunkt war, dorthin findet die Rückkehr statt. Die Ursache der Rückkehr zu den eigenen Prinzipien ist die Liebe. Denn durch die Liebe strebt das Wesende liebend zu den überwesenden Schönheitsordnungen zurück. Deshalb sagen

---

[435] So auf georgisch: დრამმატურგიაჲსა. Das Wort entspricht dem griech. δραματουργία.

[436] Prop. 31, Dodds 34, 32-33.

[437] Zu diesem Ausdruck s. auch Petrizi, Kap. 21, 136 und die Anm. zu Kap. 21.

[438] Prop. 31, Dodds 34, 34-36, 2.

[439] Zur »Blume« s. auch Kap. 8, 22, 24, 25, 31 (oben) und 34.

[440] ვის გამოცა: Grammatisch kann im Georgischen hier nur eine Person gemeint sein, was sich wiederum nur als Mask., nicht jedoch als Neutrum übersetzen läßt. Was Petrizis Übersetzung des oben angegebenen Zitats aus Proklos angeht, sind (ausgehend von der Grammatik des Altgeorgischen) beide Verständnismöglichkeiten zulässig.

[441] S. vorige Anm.

[442] რომლისა მიერ: grammatisch kann hier eine Person oder ein Ding gemeint sein.

wir, daß die erhebenden Kräfte und die Engel zur *Seira* der Liebe gehören; denn sie heben hoch und erheben von der Armut zum Reichtum des Vaters, wie *Sokrates* der *Diotima* sagte.[443] Er behauptete, die *anagoge*[444] der Seelen zum Vater sei die Liebe, denn durch diese selige[445] Liebe liebt das Seiende den Vater der Seienden.

## 32

»*Jede Rückkehr vollendet sich durch die Ähnlichkeit der Zurückgekehrten*.«[446] *Diotima* und *Sokrates* behaupten, die Liebe sei wunderbar und sie erhebe die Nachfolgenden zu den Ersten. Die Liebe jedoch kann ohne Ähnlichkeit nicht bestehen, denn das Unähnliche kann nicht ein [anderes] Unähnliches lieben. Deshalb ist die Ähnlichkeit erste Ursache der Rückkehr und des Aufstiegs der Verursachten zu ihren Ursachen.

Wenn aber ein Studienliebhaber sagt, daß die gattungslose [formlose] Materie der erhabensten Gattung [Form] völlig unähnlich ist, und [dann fragt], wieso dann die Materie die erhabenste Gattung [Form] liebt, hör zu, Lernender! Obwohl die Materie unähnlich und formlos ist, ist sie doch als formlose Materie eine und dieselbe und nicht immer wieder eine andere, ohne daß wir damit meinen, daß sie gattungshaft [geformt] ist. Denn jede Andersheit gehört zum Unterschied der Gattungen [Formen]. In einem Form- und Gattungslosen gibt es aber keinen Unterschied. Deswegen ist die Materie dieselbe, was so bewiesen wurde.

Beachte, daß sie auch durch [ihre] Einheit dem über die Henaden Erhabenen ähnlich ist. Denn das Eine, das über die Henaden erhaben ist, ist als

[443] Ursprünglich: Diotima dem Sokrates, vgl. Pl., *Smp.* 203d (D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 225) entspricht jedoch nicht vollständig Petrizis Darstellung.

[444] ἀναγωγή: Aufstieg. Zu diesem Begriff in Zusammenhang mit der Definition der Liebe im *Symposium* s. Procl., *in Ti.* III, 281, 25 (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXX). Zum selben Begriff im Sinne des Aufstiegs der Seele zum Einen bei Iamblichos und Proklos s. Saffrey/Westerink in: Procl, *Theol. Plat.* II, p. 97.

[445] სანეტაროჲსა (abgeleitet von ნეტარი: »selig«: kommt in den Kap. 2, 9, 20, 26 vor), kann hier auch die Bedeutung des »Erwünschten« haben.

[446] Prop. 32, Dodds 36, 3-4.

Erhabenes und Transzendentes überall eins, und es besteht zusammen mit der Gutheit. Das Eine der gattungslosen [formlosen] Materie dagegen hat Mangel an allen Bestimmungen und Formen, und es ist überall formlos und unbeständig und, wie *Platon* sagt, nur in trüber und fehlerhafter Meinungsspontaneität erdacht.[447] Durch [ihre] Einheit ahmt sie aber das erhabenste Eine nach. Und weil sie ihm ähnlich ist, sehnt sie sich nach der Liebe zu ihm und nach dem Gut-Werden durch seine Gutheiten. *Chaire* damit,[448] du, der Studiensuchende.

»*Jedes zu seiner Ursache und zum Ausgangspunkt seiner Entstehung Zurückkehrende strebt nach der Vereinigung [mit seiner Ursache] und sehnt sich nach dem Einswerden mit dem Objekt seiner Liebe*.«[449] Hier wird uns ein großer Raum für das Nachdenken eröffnet. Beachte das Geheimnis von dem, was sogar über das Ewigseiende erhaben ist.[450] Er spricht über das Verharren: das Verharren, das durch das Einswerden und die Vereinigung der Geister mit den Geisthaften, der Seele mit den Seelen, der Natur mit den Naturen, des Körpers mit den Körpern stattfindet. Denn je mehr die Verursachten mit

---

[447] ოდენ ნამრღუევსა და ეს ვითა ნაცთსა გულმყისიერებასა შორის მონაგონი. Vgl. Pl., *Ti*. 52b3. Vgl. auch Kap. 6, 59 und unsere Anmerkung zum »nothos«.

[448] ესე გაიხარიეტე: eine von Petrizi künstlich gebildete Verbalform aus χαίρε, etwa wie: »lebe wohl«.

[449] Prop. 32, Dodds 36, 5-6. Etwas ergänzt bei Petrizi durch »zu seiner Ursache und zum Ausgangspunkt seiner Entstehung« sowie durch »mit dem Objekt seiner Liebe«. Das letzte ist praktisch kein Zitat, es gibt diese Worte auch in der reinen Übersetzung der *Elementatio* nicht: Mit dieser Ergänzung hat Petrizi den Sinn selbständig wiedergegeben. Bei Petrizi fehlt πρὸς πᾶν des griech. Textes. Wieder anders ist die Übersetzung in der reinen Übersetzung der *Elementatio* ausgefallen: »Alles strebt danach, sich mit dem Objekt der Rückkehr zu vereinigen, und sehnt sich nach der Teilhabe an ihm und nach der Vereinigung [mit ihm]« (Petrizi, I, 26, 26-28). Solche Abweichungen bei einem Übersetzer können u. a. dadurch erklärt werden, daß Petrizi das Zitat in seinen Kommentar eingefügt hat, ohne dabei in seine eigene Übersetzung zu schauen. Aber zitierte er dabei immer auswendig, oder hat er die griechische Vorlage noch einmal übersetzt?

[450] საიდუმლოჲ მარად მყოფსცა ზესთაჲ kann auch als »Geheimnis des erhabensten Ewigseienden« verstanden werden, wie es in der russischen und moderngeorg. Übersetzung steht. Der letzte Satz dieses Kapitels bestätigt jedoch, daß es hier um die »über die Ewigkeit erhabene Gutheit« geht. Vgl. auch den Ausdruck »die über die Ewigkeit erhabene Ordnung« (წესსა საუკუნოჲსა ზესთასა) in Kap. 35.

den Ursachen und die Teile mit der Ganzheit einig sind und bei ihnen verharren, desto ehrenhafter ist das Wesende und [desto mehr] einartig. In einem solchen Verhältnis steht das Wahrhaft-Seiende zu allen Seienden, die Seele zu allen Naturen, die Natur zu allen Körpern. Denn diejenigen Wesenden, die es in höherem Maße schaffen, eins zu werden, tragen in sich größte Werthaftigkeit und Priorität. Einige werden durch die Bewegung eins, wie [es bei der] Seele [der Fall ist], weil sie sich selbst bewegt, und beim sichtbaren Himmel, denn er wird durch die Seele bewegt und lebendig gemacht, aber seine Liebe und sein Zweck ist die Vereinigung mit seinem Kentron, das der Samen des Allererhabensten ist. Der Geist aber und alle geisthaften Geflechte der Seira werden ohne jegliche Bewegung eins, denn weder Zeit noch Raum trennt sie voneinander hinsichtlich der Vereinigung ihrer Teile und Wirkungen. Sie verharren unbewegt, fest gefügt vom schöpferischen Wort, das das Wahrhaft-Seiende als Gott in Verhältnis zu allen Nachfolgenden geschmückt hat. So ahmt die Natur aller Wesenden den Gegenstand ihrer Erkenntnis nach. Auch wenn es ihr nicht gelingt, [diesen Gegenstand] zu erfassen oder ihn zu erreichen, bedenkt sie ihn trotzdem und beabsichtigt, in seinen Schoß einzutreten, und sie strebt nach ihm in Bewunderung, und sobald sie dabei ist, ihn zu spüren, legt sie ihre Eigentümlichkeiten ab und wirft sie weg, um ganz bei der über die Ewigkeit erhabenen Gutheit zu verweilen.

## 33

»*Jedes aus etwas Hervorgehende und [dorthin] Zurückkehrende besitzt eine kreisartige Wirkung.*«[451] Diese These sagt uns, daß jedes Hervorgegangene und Verursachte wieder zu seinem Prinzip, aus dem es hervorgegangen ist, zurückkehrt. Es ist nicht so, daß zuerst der Hervorgang wäre und erst danach die Rückkehr; dies passiert [nur] bei den körperlichen Ursachen und Verursachten. Denn der Körper [selbst], als Körper, kann nichts tun, und nur durch die Teilhabe an den Unkörperlichen besitzt er den Anschein einer Ursache und ist in diesem Sinne ein Gegenstand der Erkenntnis. Von seiner

[451] Prop. 33, Dodds 36, 11-12.

Natur aus aber mangelt es ihm an der Ehre und der Wirkung des Unkörperlichen. Jede unkörperliche Ursache läßt [das Verursachte] in der Zeitlosigkeit hervorgehen, und sie läßt das Hervorgegangene zu sich selbst [d. h. zur Ursache] zurückkehren. Das sind die Kreise. Einige von ihnen sind groß, andere klein. Wenn [diese Kreise] denjenigen Verursachten angehören, die [der Ursache] nah sind, dann haben sie auch einen kleinen Umfang. Wenn aber die Rückkehr bei denjenigen Verursachten stattfindet, die von den Ursachen weit weg und entfernt sind, dann sind die Kreise groß, und einer ist größer als der andere usw., was wir auch anhand von Beispielen klarmachen werden: Das Wahrhaft-Seiende [z. B.] wird von der Lehre als erstes Wesen, erstes Geschmücktes, erstes Gewebe und erste Schönheit anerkannt. Wenn dieses Wahrhaft-Seiende das Eine, die Ursache von allen, zurückliebt, dann ist der Umfang des Kreises klein, denn [das Wahrhaft-Seiende] ist das erste Wesen, und es steht seiner Ursache am nächsten. Wenn es [sich] aber [um] die Rückkehr der Geisthaften [handelt], dann ist der Kreis größer, und wenn [es sich um die Rückkehr] der Seele oder der Seelischen [handelt], dann [ist der Kreis] noch größer, und wenn [es sich um] die kreisförmige Rückkehr der Natur oder der Naturhaften [handelt], dann ist [der Kreis] noch größer. Und wiederum, wenn [es sich um] die Rückkehr des Himmels und anderer Sphären [handelt], dann ist der Umfang des Kreises noch [größer]. Und so weiter bis zur Formlosigkeit der Materie.

Beachte, daß jeder Körper als Körper der Würde und Ehre des Prinzips und der Ursache ermangelt. Deshalb vollzieht sich auch die Vaterschaft in den Körpern auf akzidentelle Weise und aufgrund der [bloßen] Namensidentität [der Verursachten mit den Ursachen]. Wenn aber die Väter und die Ursachen unkörperlich sind, dann findet die Vaterschaft und die Sohnschaft in [diesen] Unkörperlichen auf unvergängliche und immerseiende und nicht auf sich vermehrende oder sich vermindernde Weise statt. Denn Letzteres ist denjenigen zu eigen, die ihren Anfang bloß aus dem Nicht-Sein haben. Diejenigen Ursachen sowie Verursachten aber, die [unkörperlich sind und deren Anfang] bloß im Sein ist, sind bloß immer.[452]

[452] ხოლო აობისანი მარადის აობენ. Hier wird als »bloß Seiendes« das Unkörperliche und Immer-Seiende bezeichnet.

## 34

»*Jedes naturgemäß Zurückkehrende kehrt zu demjenigen zurück, von dem es den Hervorgang seiner Zuständlichkeit bekommen hat.*«[453] Hast du gehört, daß er zur »Rückkehr« noch »naturgemäß« hinzugefügt hat? Denn alles, was naturgemäß zurückkehrend ist, besitzt ein ununterbrochenes und unerschöpftes Streben nach seinen Prinzipien. Wo aber das naturhafte und erste Streben ist, dort ist auch die erste Rückkehr. Wo die erste Rückkehr ist, dort vollzieht sich das Einswerden des Verursachten und des Erzeugten. Und dorthin, wohin das Einswerden [sich richtet, findet auch] das Erheben des eigenen Seins [statt]. Im Fall der Erhabenen haben wir oben erfahren, daß jede Rückkehr und Rückliebe durch die Ähnlichkeit stattfindet, die die zu seinen [d. h. des Verursachten] Prinzipien erhebende Kraft ist.

»*Deswegen [ist es] gemäß der Natur mitleidend mit demjenigen, mit dem es verwandt ist.*«[454] Wenn du hier »Leiden« hörst, verstehe es nicht als etwas Akzidentelles. Denn die akzidentellen Leiden haben diejenigen, die auch das Leben akzidentell haben, wie [es z. B.] bei den Lebendig-Gewordenen der Fall ist, die nicht naturhaft lebendig sind. Wenn du aber [dasselbe] in bezug auf das unkörperliche Wesen hörst, dann verstehe das Leiden im Sinne der [wesentlichen] Eigentümlichkeit. Als die schöpferische Ordnung das Gewebe und die *Seira* der Wesenden geflochten hat, hat jedes (z. B.: der Geist, die Seele, die Natur, der Himmel) sein eigenes Schicksal von der Ordnung des Alls her bekommen. Das Entstandene gehört zu dem Genus[455], dessen Schicksal ihm zugeteilt wurde. Wenn du »Schicksal« hörst, denke an den [gesamten] Zusammenhang und das Geflecht des *Rhythmos* der Wesenden. Denn im gesamten Zusammenhang bekommt nicht jedes die gleiche Natur in der Ordnung der Wesenden. So hat es die Ordnung des Alls bestimmt, und wer könnte ihr widerstehen? – wie *Timaios* sagt.[456] Wenn du in bezug auf die Un-

[453] Prop. 34, Dodds 36, 20-22.

[454] Prop. 34, Dodds 36, 26-27. Hier kürzer zitiert als in der Übersetzung selbst, wo »gemäß dem Sein verwandt« steht.

[455] Siehe Anmerkung zu Kap. 27.

[456] Vgl. Pl., *Ti.* 48a.

körperlichen »Leiden« [d. h. Eine-Einwirkung-Erfahren] hörst, verstehe es als *Rhythmisierung*[457] und als seine Anordnung innerhalb der Ordnung, denn, wie gesagt, so habe die Ordnung des Alls es bestimmt.

Er führt die Untersuchung weiter und sagt, daß bei denjenigen, deren Leiden und Natur eins sind, das wesenhafte Sein auch eins ist. Oder es ist so, daß eines aus anderem [entstanden ist] oder beide durch ein anderes Wesendes [einander] ähnlich geworden sind. Wenn aber die Natur der Ursache und des Verursachten dieselbe wäre, wie könnte dann das erste als Ursache, Objekt der Liebe und der Rückkehr verharren und das zweite das Rückkehrende, Rückliebende und Verursachte sein? Die beiden sind also nicht zusammen und auf gleiche Weise aus der erhabensten Ursache [entstanden]. Und [auch] die Eigentümlichkeit und das Leiden beider, [d. h.] der Ursache und des Verursachten, ist nicht dasselbe, denn jedes [von ihnen] befindet sich in seiner eigenen Ordnung und wird von dieser Ordnung umgeben. Denn so habe die Ordnung des Alls es bestimmt, wie *Timaios* sagt.

»*Es bleibt also, daß eines von einem anderen den Hervorgang, das Sein und die Rückkehr hat.*«[458] Jetzt sehen wir, daß alle Seienden das erste Seiende und das erste Wesen lieben, weil sie in ihm die erste Schönheit, den ersten Zusammenhalt und die erste Ordnung empfinden, und weil sie das Sein von ihm bekommen, lieben sie es als Ursache. So verharren sie und verbleiben immer in ihrer Ordnung, umgeben von der ersten Ordnung. Und die Blume[459] des Glanzes und der *indalmata*[460] [Erscheinungen] schmücken [die Seienden] durch die erste Schönheit, denn *Sokrates* sagt im *Phaidros*: »Wundere dich nicht«[461] wegen der Schönheit des Geflechts des Wahrhaft-Seienden, denn das Eine, »*hos aristos technes theos*«, wie ein ausgezeichnet wirkender Gott[462], hat

[457] ასრჳთმაჲ, abgeleitet von ῥυθμίζω. Das Wort kommt u. a. bei Platon, *Phdr.* 253b vor.

[458] Prop. 34, Dodds 36, 32-37, 1. Hier ausführlicher, eine genauere Übersetzung aber findet sich in der reinen Übersetzung.

[459] Das Wort kommt auch in den Kap. 8, 22, 24, 25 und 31 vor. Siehe auch die entsprechende Anm. in Kap. 8.

[460] ἰνδάλματα. Hier: »Erscheinungen«.

[461] Zu diesem Ausdruck s. u. die entsprechende Anm. zum letzten Satz dieses Kapitels.

[462] ვითარ რჩეულთმოქმედმან ღმერთმან. Vgl. Pl., *Ti.* 29a. Hier schreibt Petrizi eine Passage, die eher aus dem *Timaios* stammt, dem Sokrates aus dem *Phaidros* zu, wie in Kap. 8.

es geschmückt und in eine musikalische Harmonie gefügt[463]. Jede Ordnung verschmilzt in der allgemeinen Ordnung, und jede Schönheit kann [die allgemeine Ordnung] nur nachahmen; eine [ahmt] als Abbild [nach], eine andere als Trugbild, das sich nur die Spuren der Schönheit des Wahrhaft-Seienden eingeprägt hat. Denn das erste Wesende ist vom erhabensten Wesenden geschmückt. »Wundere dich deswegen nicht«, wie *Parmenides* dem *Sokrates* sagte, als er noch jung war.[464]

## 35

»*Jedes Verursachte verharrt in seiner Ursache, geht aus ihr hervor und kehrt zu ihr zurück*.«[465] Dieses Kapitel beweist, daß jedes Verursachte die Grundlagen seines Wesens in seiner Ursache verankert hat. Wie die Eigentümlichkeit des Prinzips ist, so ist auch [die Eigentümlichkeit] der aus diesem Prinzip Entstandenen. Wenn [das Verursachte] nur in der Ursache verharrte, dann könnte es sich nicht von seinem Prinzip abtrennen, das Geflecht der *Seira* ginge nicht hervor, und die Monaden der Seienden bekämen nicht ihre Eigentümlichkeiten. Wenn aber das Verursachte sich von der Ursache abtrennt, dann findet zusammen mit der Abtrennung sofort der Hervorgang statt, und [das Verursachte] wird dann wie etwas sein, das zugleich Dasselbe und doch auch anderes ist:[466] Dasselbe wegen der Ähnlichkeit, Andersgewordenes wegen der Unähnlichkeit, denn es wird gesagt, daß es weder das Ähnliche ohne

[463] იმუსიკელა.

[464] Petrizi benutzt diesen Ausdruck auch in Kap. 40, 101, 102, 160, meistens mit einem Hinweis auf Parmenides. D. Melikischvili meint, daß solche Worte, obwohl sie im *Parmenides* von Platon nicht direkt vorkommen, eine Rezeption von *Prm*. 129a-130e sein könnten, wo vieles für den jungen Sokrates bewundernswert ist. (D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg*., S. 226). Im Kommentar zu Parmenides 127c (Procl., *in Prm*., col. 686-687, ed. Cousin) schreibt Proklos über die Bedeutung und den ontologischen Sinn der Aussage, daß »Sokrates jung war« (Pl., *Prm*. 127c). Bei Platon selbst kommt häufig der Ausdruck »sich nicht wundern« vor. Dazu s. *Smp*. 189a, 205b, 208b; *Criti*. 50c; *R*. VII 517c, X 597a; *Ti*. 29c.

[465] Prop. 35, Dodds 38, 9-10.

[466] და იყოს ვითარ იგივე სხუად.

Unähnlichkeit gibt noch die Unähnlichkeit ohne Ähnlichkeit.[467] Es ist nur so, daß bei Einigen die Ähnlichkeit vorherrscht; so verhält es sich im geistigen und geisthaften Kosmos. Bei anderen überwiegt jedoch die Unähnlichkeit, wie es in den sinnlichen [Dingen der Fall ist]. Denn dort, wo die Materie eingedrungen ist, wird das Licht der Gleichheit und Ähnlichkeit dunkler.

»*Wenn [das Verursachte] nur verharren würde, würde es sich nicht von der Ursache abtrennen [unterscheiden]*.«[468] Und wiederum, wenn es nur hervorginge und es nicht [zugleich] in der Ursache verharrte, würde es völlig von seinem Erzeuger abgetrennt [unterschieden]. In solchem Fall würde es ihn nicht mehr zurücklieben bzw. zur eigenen Ursache, die ihm Einheit verliehen hat, streben. Dies aber ist unmöglich und für die über die Ewigkeit erhabene Ordnung störend.[469] Denn, wie es gesagt wird, hat das Eine die Ordnung des Alls bestimmt.[470] Deswegen ist es nötig, daß [das Verursachte in der Ursache] verharrt, [aus ihr] hervorgeht und sich auch [von ihr] unterscheidet.

»*Wenn [das Verursachte zu seiner Ursache] nur zurückkehrt, wie könnte es dann sein Wesen nicht von ihr haben …*«[471] So drückt er aus, wie denn [das Verursachte] verharren könnte, wenn es zu dem zurückkehrte, was nicht seine Ursache ist. Denn jedes Zurückkehrende kehrt zu seiner wesenhaften Ursache zurück und nicht zu etwas Zufälligem. Denn wie könnte es dann das Fremde zurücklieben?

»*Wenn [das Verursachte] in seiner Ursache verharrte und [aus ihr] hervorginge, aber nicht zurückkehrte …*«[472] Es ist so, daß das Verursachte dann, wenn es in seiner Ursache verharrt und [aus ihr] hervorgeht, es [auch] zu seinem Erzeuger zurückkehrt. Denn kein [Verursachtes] kann ohne Rückliebe zu seiner eigenen Ursache, die ihm das Sein verliehen hat, verharren. Wäre die Rückliebe nicht gewesen, verharrte [das Verursachte schon] vor der Abtrennung nicht in [der Ursache]. Es ist aber für das Verursachte unmög-

467 Vgl. Pl., *Prm*. 129a-b, 147c-148d.

468 Prop. 35, Dodds 38, 11-12. (»nicht« ist ein Zusatz Petrizis).

469 Ähnliche Ausdrücke, die sich auf das beziehen, was über die Ewigkeit (oder: über das Ewige) erhaben ist, finden sich in Kap. 32.

470 Diese Aussage wird mehrmals wiederholt in Kap. 34.

471 Prop. 35, Dodds 38, 14.

472 Prop. 35, Dodds 38, 15-16.

lich, nicht in der Ursache seines Wesens gewesen zu sein. Deswegen ist es nötig, daß [das Verursachte] sein Prinzip rückliebt.

»*Wenn es nur verharrte und zurückkehrte und aus ihr [d.h. der Ursache] nicht hervorginge, wie könnte das Nicht-Unabgetrennte [das Nicht-Unterschiedene] dieselbe [Ursache] zurücklieben*?«[473] Er sagt: Wenn es verharrt und auch zurückkehrt, wieso geht es dann nicht hervor? Denn jede Rückkehr findet [zwischen den] Hervorbringenden und den Abgetrennten statt. Das Verharren geht der Abtrennung und dem Hervorgang voraus, das Entstehen und die Abtrennung gehen [ihrerseits] der Rückkehr voraus, denn jeder Rückkehr geht die Abtrennung voraus. Denn was könnte [zur Ursache] zurückkehren, was nicht zuerst [aus ihr] entstanden und nicht von ihr abgetrennt wäre?

»*Jedes Zurückkehrende gleicht einem, das sich in jenes hinein auflöst [von dem es dem Wesen gemäß abgetrennt ist]*.«[474] Als »Auflösbares« wird von ihm dasjenige bezeichnet, was aus vier Elementen[475] zusammengemischt wird. Denn wenn es sich auflöst, dann wird es sich wieder in vier Elemente auflösen. Es muß eben so sein, daß [etwas] entweder nur verharrt oder nur zurückkehrt oder nur hervorgeht oder die Enden miteinander vereinigt sind oder alles zwischen diesen Enden umfaßt wird.

Hier untersucht er alle Arten der Ursache und des Verursachten. Du mußt aber wissen, daß allein durch diese einzelnen [Aspekte] die *Seira* der Seienden nicht bestehen kann, weil weder das Verharren allein noch das Hervorgehen allein und weder die Vereinigung der Enden durch das Vermittelnde noch das Sich-zwischen-den-Enden-Befinden die *Seira* der Wesenden [in ihrer Ganzheit] zusammenflechten kann. Als »Enden« verstehe die Ursache und das Verursachte.

Nachdem er also gezeigt hat, daß diese [Arten] als einzelne für die Entstehung der Seienden nicht ausreichend sind, sagt er, daß es nötig ist, daß alles in seiner Ursache verharrt, aus ihr hervorgeht und zu ihr zurückkehrt.

---

473 Prop. 35, Dodds 38, 21-22. Ein bißchen genauer (einfach »zurückkehren« statt »zurücklieben«) formuliert Petrizi in der reinen Übersetzung.

474 Prop. 35, Dodds 38, 22-23. Unsere Ergänzung am Ende des Satzes in Klammern wird aus dem übersetzten Text Petrizis hier für ein besseres Verständnis eingefügt.

475 Hierzu folgende Glosse: »Beachte, daß, wo von ›vier Elementen‹ [ⴝⴑⴁⴔⴁ] die Rede ist, die vier materiellen [Prinzipien] [ⴔⴇⴐⴁⴁⴝ] gemeint sind.«

## 36

»*Von allen durch Hervorgang Vermehrten sind die Ersten vollkommener als die Nachfolgenden und die Nachfolgenden [vollkommener] als diejenigen, die ihnen folgen.*«[476] Der Gedanke, daß die Ersten und diejenigen, die ihren Prinzipien nah sind, vollkommener als die Nachfolgenden sind, wurde von uns auch oben besprochen. Zur Erhellung nimm folgendes Beispiel: In jeder Seira der Seienden ist dasjenige [Seiende], das dem Prinzip am nächsten ist, edler und göttlicher [als die anderen Seienden]. So ist [z. B.] in der Seira der Geister derjenige [Geist], der dem Wahrhaft-Seienden am nächsten steht, göttlicher [als andere Geister] usw. Genauso ist die Seele, die als nächste auf die erste Seele folgt, [d. h. nach] der universellen [Seele] kommt, göttlicher [als andere Seelen]. Auch die Natur, die als nächste auf die erste Natur des Alls folgt, ist göttlicher [als andere Naturen]. Dasselbe gilt auch für die Körper, denn derjenige [Körper], der der unbewegten Sphäre am nächsten steht, ist göttlicher als [die Körper] anderer Sphären. Die Unterschiede, die in der Sphäre des großen Kronos und des Mondes vorhanden sind, entsprechen denen in den Ursachen des Werdens und des Vergehens. Die Sphäre des ätherischen[477] Feuers ist göttlicher als [die Sphären] der anderen [Elemente],[478] weil sie der Ewigkeit gleichmäßig folgt und sich immer bewegt, genauso wie die anderen Teile des unsterblichen Schicksals. Deshalb bewahren sie ihre Ordnungen in der Rückkehr und Rückliebe; denn so hat es die Ordnung des Alls bestimmt, sagt Timaios.[479]

## 37

»*In allen, die gemäß der Rückkehr bestehen, sind die Ersten weniger vollkommen als die Nachfolgenden usw.*«[480] Die ganze These dieses Kapitels weist uns

[476] Prop. 36, Dodds 38, 30-31.

[477] ეთრიოსა.

[478] Vgl. Arist., *Cael.* I, 269a-270b.

[479] Dasselbe in den zwei vorigen Kapiteln, s. oben.

[480] Prop. 37, Dodds 40, 7-8.

auf eine andere Art der Vollkommenheit hin. [Es wird nämlich gesagt], daß in der Sphäre der Rückkehr der Wesenden zur ersten Ursache die Nachfolgenden und die Letzten vollkommener [als die Ersten] sind. Wenn du aber »Vollkommenheit« hörst, verstehe sie nicht im Sinne der ersten und schöpferischen Vollkommenheit, die das Flechten der Wesenden [verursacht], sondern [verstehe sie im Sinne der Vollkommenheit] der Rückkehr. Und es ist so, daß [die Wesenden] dorthin zurückkehren, von wo sie ihren Anfang nahmen, d. h. zu den Prinzipien ihres Rückfließens. Jedes Gewebe des Zusammenhalts der Wesenden sollst du als eine Sphäre auffassen. Jede Sphäre macht das Letzte zum Ersten und das Erste zum Letzten. Das »zum Ersten-Werden« verstehe ich hier so: Wenn das Gewebe der *Seira* beendet ist, dann hat dasjenige, was am wenigsten vollkommen ist, keine Kraft mehr, um [noch] ein anderes hervorzubringen, und es setzt seine Eigentümlichkeit nicht mehr dafür ein, um [noch etwas] anderes zu erzeugen, sondern kehrt kreisförmig zu seinen Prinzipien zurück. Dabei vergeht keine Zeit bis zur Rückkehr. So betrachte es in der Sphäre des Himmels, denn der Hervorgang und die Rückkehr dorthin, von wo das Hervorgegangene seinen Anfang nahm, sind dort gleich.

»*Wenn die Rückkehr kreisförmig ist, dann [ist es so, daß] dorthin, von wo der erste Hervorgang [ausging], auch die Rückkehr [stattfindet]. Denn der Vollzug des Hervorgangs [wird] vom erhabensten Vollkommenen [verwirklicht], und die Rückkehr [findet] wieder zum erhabensten Vollkommenen [statt].*«[481] Hier sagt er, daß genau dorthin, wo der erste Vollzug des Hervorgangs angefangen hat, die erste Rückkehr [stattfindet]. Man muß also wissen, von wo [der Hervorgang] anfängt. Er fängt vom erhabensten Vollkommenen und erhabensten Einen an. Denn aus ihm sind, eher als alle ersten [Seienden], zwei Quellen herausgesprudelt: die Ursachen und die erhabensten Schöpfungs[prinzipien] der Seienden, die nicht als Organon[482] [d. h. als Werkzeug] gebrauchte und niedrigere [Ursachen] des Geschöpfs [verstanden werden dürfen], sondern [im Sinne] der erhabensten, vollkommenen schöpferischen – und nicht als Organon[483] gebrauchten – Ursachen [verstanden

[481] Prop. 37, Dodds 40, 10-12. Etwas ausführlicher von Petrizi übersetzt als im Original.

[482] ორღანებრივნი: Hier wird von Petrizi das georg. Adjektiv vom griech. ὄργανον abgeleitet, d. h. es müßte eigentlich mit »instrumentelle« [Ursache] übersetzt werden.

[483] ორღანებითნი.

werden müssen]. Die als Organon gebrauchten Ursachen werden von Platon eigentlich gar nicht als »Ursachen«, sondern als »Mitursachen« bezeichnet.[484] Der Unterschied zwischen Ursache und Mitursache besteht in Folgendem: Die Ursache der Gesundheit des Herzens ist die Kunst des Arztes, die Mitursache aber ist die Zusammenstellung der Medikamente. Genauso ist der Schreiber Ursache der Buchstaben, und die Feder ist die Mitursache. Daher siehst du, daß das Verursachte niedriger als die Ursache ist, aber erhabener denn die als Organon gebrauchte Mitursache. Da aber diese beiden Quellen[485] der Struktur der Seienden als erhabene Ursachen der Henaden und der Wesenden, nicht aber als Mitursachen vom Unsagbaren erzeugt wurden, wie könnten sie niedriger als die Verursachten sein? Sie sind auch keine einfachen Ursachen, sondern die erhabensten Ursachen und die erhabensten Vollkommen[heit]en, denn jede Ursache gibt von ihrem Wesen [etwas] an das von ihr Verursachte weiter. Sie selbst aber [=diese Ursachen] halten ihre Eigentümlichkeiten erhaben über den Zusammenhang der Wesenden und verharren abgesondert in ihrer [eigenen] Ursache, die das über alle Ursachen erhabene Eine ist. Von ihm stammt alles Nachfolgende, [es verursacht] das Gutwerden der Guten, und [alles kehrt] wieder zu ihm zurück, damit die Quelle des Fließens und der Rückkehr der Wesenden ununterbrochen bleibt.

Und weiter sagt er, daß »*bei der Rückkehr*«[486] die Letzten die ersten und unvollkommensten sind. Diese Worte sollen auf folgende Weise verstanden werden: Wovon die erste Bewegung und der erste Aufstieg nach dem erhabensten Einen anfangen, das ist das Vollkommenste und das Allererste. In der Sphäre der Rückkehr aber, wie gesagt, wird das Letzte das Erste sein.

## 38

»*Jedes aus mehreren Ursachen Hervorgegangene kehrt durch ebenso viele Ursachen zurück, aus wie vielen es ausging.*«[487] Diese These sagt uns, daß durch

[484] Pl., *Ti.* 46c-e.

[485] თჳალნი.

[486] Prop. 37, Dodds 40, 15.

[487] Prop. 38, Dodds 40, 17-18.

ebenso viele Vermittler, wie es Ursachen für den Hervorgang der Verursachten in der *Seira* gibt, die Rückkehr zu der ersten Ursache [stattfindet]. Denn auch wenn es mehrere vermittelnde Ursachen gibt, ist jede Rückkehr die Rückkehr zur ersten Ursache und Quelle. Wenn es aber keinen Vermittler gibt, dann findet die Rückkehr auch unvermittelt statt. Denn jede Rückkehr [wird] durch die Ähnlichkeit [verwirklicht]. Hast du verstanden, daß jedes Einswerden und [jede] Rückliebe zu den Prinzipien durch die Ähnlichkeit [stattfindet]? Beachte, daß diese Ähnlichkeit zweifach wirkt: Zuerst läßt sie das Verursachte in der Ursache verharren, und [dann] läßt sie es wieder die Prinzipien zurücklieben. Die Unähnlichkeit aber macht nur den Unterschied und vermehrt die Hervorgegangenen. Je größer die Ähnlichkeit, desto [kürzer der Weg] der Rückkehr.

»*Durch wie viele [Ursachen das Verursachte sein] Sein hat, durch ebenso viele [entsteht] die Gutheit für jedes, oder umgekehrt*.«[488] So sagt er, daß die Zahl der Ursachen, durch die das Verursachte sein Sein empfängt, genau der Zahl derer entspricht, durch die es die in ihm [seiende] Gutheit empfängt.

»*Oder umgekehrt*«,[489] d. h. daß es genauso viele Gutheiten gibt wie Ursachen und genauso viele Ursachen wie Gutheiten.

## 39

»*Jedes Seiende kehrt entweder nur dem Wesen gemäß zurück oder dem Leben oder dem Denken gemäß*.«[490] Hier unterscheidet er die Kräfte der Wesen, denn von welcher Art das Wesen ist, von derselben Art ist auch seine Rückkehr. Wenn einem nur das Wesen zuteil geworden ist und es ihm an der Kraft des Lebens und des Denkens mangelt, dann wird es nur dem Wesen, d. h. dem Sein[491] gemäß zurücklieben. Wenn es aber die lebenspendende Kraft hat, dann wird es dem Wesen und dem Leben gemäß zurücklieben.

[488] Prop. 38, Dodds 40, 25-26.

[489] Prop. 38, Dodds 40, 26.

[490] Prop. 39, Dodds 40, 27-28.

[491] Hier ist deutlich: Das Wesen (არსება) ist dasselbe wie das Sein (მყოფობა), wenn es das bloße Wesen ist, d. h. weder Denkendes noch Lebendes.

Und wenn es wiederum die vernunfthafte Kraft hat, die die Kraft des Denkens ist, dann wird es der Vernunft gemäß, d. h. dem Denken und dem Bewußtsein[492] gemäß, zurücklieben.

Hier müssen wir ausführlich jedes dieser Wesen erörtern, wie sie das über die Abbilder erhabene Wesende des wahrhaften Seins nachahmen und ihm ähnlich werden. Denn für diejenigen, denen nur das Sein zuteil geworden ist, wie es bei den völlig Seelenlosen der Fall ist, ist nur das Sein ersehnt. Denn auch Derartiges wird, obwohl ihm die seelische und lebenspendende Kraft ganz fremd ist, von der Gattung [Form] umfaßt. Denn alles, was die Gattung [Form] hat, sei, so *Parmenides*, ein Seiendes.[493] Jedes Seiende aber sehnt sich nach seiner Gattung [Form]. Die Sehnsucht [des Seienden] nach der Gattung ist die Sehnsucht nach seinem Einen, denn jede Gattung ist irgendein Eines. Die Sehnsucht nach dem eigenen sowie nach demjenigen Einen, das in der [Gattung] ist, ist [wiederum] die Sehnsucht nach dem erhabensten Einen und die Liebe zu ihm. Daher ist klar, daß alles, was sein [eigenes] Eines, das das Sein von jedem ist, liebt und sich nach ihm sehnt, sich [gleichzeitig] nach dem erhabensten Einen sehnt. So ist es, was das Sein, das ein bloßes Sein ist, angeht.[494]

Jetzt [wird] über die lebenspendende Kraft [gesprochen, d. h. darüber], wie sie ein Abbild des erhabensten Einen wird und es liebt. Beachte, daß jede lebenspendende Kraft durch das Hervorbringen des Ähnlichen vollkommen wird, auch wenn es [d. h. dieses Seiende, das die lebenspendende Kraft besitzt,] an der vernunfthaften Kraft mangelt und nur durch die lebenspendende Kraft bloß ist. [Die lebenspendende Kraft] als Abbild des Einen bringt das Ähnliche hervor. Denn wie [das Eine] das Wesende aus dem Nichts[495] schafft und alles hervorbringt und lebendig und eins macht, genauso [wirkt] hier die lebenspendende Kraft. Nur [wird] dort [dieser Prozeß] auf erha-

[492] ცნობით და გულისჴმისყოფით.

[493] Vielleicht Pl., *Prm*. 141e-142a. Hier findet sich bei Petrizi also die Definition des Seienden als das, was eine Gattung [Form] hat.Vgl. auch Kap. 1 und 18.

[494] მყოფობითსა აობისათჳს. Derselbe Ausdruck in Kap. 161.

[495] Mit dem »Nichts« ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Materie, das *prope nihil*, gemeint, d. h. aber auch, daß dieses Eine nicht jene schöpferische Ursache ist, die die Materie selbst geschaffen hat, sondern diejenige, die die Materie bereits vorfindet und dann ordnet.

benste Weise [verwirklicht], hier aber – im Fall der immerseienden [Dinge] – als ein Abbild und im Fall der Sterblichen als ein Trugbild. Als ein Abbild und auf immerseiende Weise [findet dieser Prozeß also] bei der Sonne und anderen Sternen [statt]. Aber auch ihnen ist das Los der Sterblichen zuteil geworden, weil ihnen die Bewegungen und Änderungen zu eigen sind. Im Namen des Schöpfers[496] sagt *Timaios* ihnen: »Ahmt meine Kraft nach, schafft Tiere, züchtet Pflanzen und zieht sie auf und nehmt das Mangelhafte wieder zu euch auf.«[497] So sagte *Timaios* im Namen des Schöpfers bezüglich des Zusammenhalts der Sterne. Was aber uns angeht, ist hier die Lebendigkeit wie ein Trugbild und schattenhaft. Und [der Schöpfer] bringt [das Leben] aus zwei Gründen hervor: erstens, damit die gebärende und hervorbringende Abbildlichkeit des Einen [im sichtbaren Kosmos] nicht untätig wäre,[498] und zweitens zum Zweck des Verharrens und Immerseins. Denn wie die Unsterblichen für immer in der unveränderlichen Einheit verharren, genauso durchlebt die Natur der Sterblichen in sich nach und nach und durch die Veränderungen das Immersein. Das ist die lebenshafte Vollkommenheit.[499]

Die vernunfthafte [»logoshafte«] Vollkommenheit aber ist über alle diese [Vollkommenheiten] erhaben, weil die Ordnung und der Zusammenhalt, die sie bekommt, die größten sind. Die Kraft des Logos verschönt und schmückt durch [ihre] Kunst die Schmucklosigkeit der Materie und macht wie ein guter Gott auch die Mischung und Zusammensetzung der vier Elemente gut. Dafür wurde von einem Weisen gesagt, daß der Schöpfer des Ganzen den wesenhaften Logos, d. h. die Seele[500] hineingeschickt hat, damit sie die Welt ordne und schmücke. Sie aber begnügt sich nicht damit und hält nicht dabei inne, sondern betrachtet das ganze Gewebe und den Zusammenhalt der We-

[496] დამბადებელის გამო.

[497] Pl., *Ti.* 41c-d. (G. Tewsadze, *Petrizi russisch*, S. 255). Dasselbe Thema in Kap. 27.

[498] რაჲთა არა უქმ იყოს. In der georgischen Edition von Kauchtschischvili fehlt არა (»nicht«). In den Handschriften ist dieses არა allerdings vorhanden. Unsere Übersetzung stimmt mit den Handschriften überein.

[499] Hier scheint Petrizi einen Gedanken aus dem *Symposion* 207c-208b aufzugreifen.

[500] Bei dieser Übersetzung ist zu berücksichtigen, daß das georgische Wort სული die Bedeutung von »Seele« hat. Dasselbe Wort zusammen mit dem Begriff »heilig« bedeutet auch »hl. Geist«.

senden und steigt so, als ob sie von ihnen emporgehoben würde, zum Vater der Wesenden hinauf. Das ist die Rückliebe der Seelen zu ihrem Prinzip.

Die Vollkommenheiten der Wesenden entsprechen also der Natur, denn alles, was zurückliebt, liebt seinen Schöpfer auf solche Weise zurück, wie es vom Erzeuger geschaffen wurde. Denn die Art und Weise des Hervorgangs im Kreis der *Seira* bestimmt die Art und Weise der Rückkehr.

## 40

»*Allen, die aus einer anderen Ursache hervorgegangen sind, gehen denjenigen voran, die aus sich selbst hervorgegangen sind und ein selbständiges Wesen haben.*«[501] Um den Sinn dieses Kapitels zu verstehen, muß der Geist seine Hand zurück auf die Augen der Seele legen[502]. Laßt uns also den bei uns allen anwesenden Hermes anrufen, der der Führer und Berater aller ist, die geistig sehen, damit er uns die *prometheische* Eingebung der Erkenntnis der erhabenen [Sphären] schickt.[503]

Das Wort also sagt: »Allen, die aus einer anderen Ursache hervorgegangen sind, gehen diejenigen voran, die aus sich selbst hervorgegangen sind«,[504] weil sie in höherem Maße dem sogar über die Erstheit erhabenen Prinzip ähneln. Wenn du »die aus sich selbst Hervorgegangenen«[505] hörst, denk nicht, daß er meinte, daß sie nicht aus dem Erhabeneren hervorgehen, weil

[501] Prop. 40, Dodds 42, 8-9.

[502] ხედვასა უკუე ამის თავისასა უჴმს ჴელსა გონებისასა უკუ სუმად თუალთა სულისათა. »Das Auge« hat bei Petrizi die Bedeutung des Zentrums und der Quelle. S. Kap. 12 und 15. »Das Auge des Lebens« ist die Seele, s. Kap. 17. Unter »den Augen der Seele« muß hier offensichtlich der Geist verstanden werden. Mit dieser ganzen metaphorischen Umschreibung will Petrizi einfach sagen: »Um den Sinn dieses Kapitels zu verstehen, muß man wiederholt und erneut nachdenken«. Es ist noch zu klären, ob der Ausdruck »die Hand des Geistes« eine Parallele bei Proklos oder zusätzlich in anderen Texten hat. Zum »Auge der Seele« siehe Aristoteles, *EN* 6, 13, 1144a29 und Proklos z. B. *In Prm*. I, col. 617, 12, ed. Cousin.

[503] Dasselbe am Anfang des 17. Kapitels, s. o., hier aber kürzer.

[504] Prop. 40, Dodds 42, 8-9.

[505] Prop. 40, Dodds 42, 8-9.

er hinzufügt, daß sie »am nächsten« zum Einen sind.[506] Siehe, Hörer, wie er es dir sagt, denn er spricht über die Prinzipien jeder *Seira*. Zu den Prinzipien und den Anfängen der Seira gehört z. B. der erste Geist, den wir »das Wahrhaft-Seiende« nennen. Denn dieses Wahrhaft-Seiende und Wahrhaft-Wesende geht allen Seienden und Wesenden voran und ist wie ein Gott für sie, und in jeder Ordnung, Zusammensetzung und Schönheit findet man die in ihm [d. h. im Wahrhaft-Seienden herrschende] Ordnung, Schönheit und Zusammensetzung. In jedem Gleichnis ist sein Gleichnis, in jedem Maß sein Maß, denn es ist vom Einen zusammengehalten worden. Wundere dich also nicht, wie *Parmenides* dem *Sokrates* sagte.[507]

Und weiter: Das erste Leben ist über die *Seirai* aller Leben erhaben, die erste Seele über die *Seira* aller Seelen, die erste Natur über die *Seira* aller Naturen und der erste Körper über die *Seira* aller Körper. Höre, daß die Prinzipien und die Anfänge der *Seirai* ungeschaffen, unbedürftig, selbständig und selbstwesend sind. Denn der erste Geist ist nicht aus einem anderen Geist hervorgegangen, sondern die anderen aus ihm; auch das erste Leben [ist] nicht aus den anderen Leben, die innerhalb der *Seira* [sind, hervorgegangen]; und die erste und universelle Seele [ist] nicht aus den einzelnen Seelen [hervorgegangen], und auch die erste Natur nicht aus den einzelnen Naturen; auch der erste Körper, der des Himmels, [ist] nicht aus den einzelnen Körpern [hervorgegangen]. Sie alle sind also die Prinzipien, die von den ihnen untergeordneten *Seirai* weder zusammengesetzt noch geschaffen wurden. Denn der erste Geist [entstand] nur durch das Eine und die erste Seele durch den ersten Geist sowie durch das erhabenste Eine; die erste Natur durch die Seele und durch das über die Henaden Erhabene; der erste Körper durch die Natur und durch das über die Henaden Erhabene; und die sieben sphärischen Kreise der sieben Planeten durch den Himmel und durch das Eine. Und weiter, diese vier Elemente, die Qualität erworben haben, durch die sieben Kreise und durch das Eine; die Natur der Sterblichen durch die vier Elemente und durch das Eine. Dabei [reicht] die Seele bis zu allen Lebewesen; die Natur bis zur pflanzlichen Kraft, der Geist bis zu den Gattungen

[506] Prop. 40, Dodds 42, 14-15.

[507] Pl., *Prm*. 144b-145e, zumindest dem Grundgedanken nach. Zum Ausdruck »sich nicht wundern«, der häufig bei Petrizi vorkommt, s. Kap. 34.

[Formen] und bis zu allen, die Gattung [Form] haben. In den Henaden ist die erhabenste schöpferische Ursache, in den Geistern, in den Seelen und sogar in den Körpern. Und noch weiter ist sie auch in der gattungs- und formlosen Materie. Wenn du aber »in« hörst, verstehe es mit der ganzen Feinheit [deines] Geistes nicht so, daß das Eine von ihnen umgeben wird, sondern so, daß es die erhabenste Ursache und das Erzeugende ist.

So stehen alle Prinzipien der *Seirai*, unverursacht und unerzeugt, bei allen denjenigen, die zu der ihnen untergeordneten *Seira* gehören, und überströmen aus sich selbst das Gewebe aller Wesenden und machen die Seienden gut, weil sie selbst dem Einen am nächsten stehen.

»*Das den Ursachen in höherem Maße Verwandte und Ähnliche ist eher als die Unähnlichen aus der Ursache hervorgegangen*.«[508] Hast du verstanden, Hörer, daß er als »Ursache« die erhabenste Ursache und als »Ursachen« mehrere Ursachen bezeichnet? Denn die Ursache und die Ursachen unterscheiden sich voneinander: Die Ursachen stehen sich als Teile und als [jeweils] andere einander gegenüber. Jede von ihnen leitet die ihr untergeordnete und von ihr verursachte *Seira* der Seienden, und sie ist nicht die Ursache für eine andere *Seira* und für die von ihr Verursachten, weil die Eigentümlichkeiten [der Prinzipien] unveränderlich sind. Das Eine [hingegen] – die Ursache der Ursachen und der Erzeuger der Erzeugten – ist die einheitliche Ursache aller Ursachen. Denn von ihr [stammen] die zwei schöpferischen Quellen: die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit, von denen die Beständigkeit aller Ursachen [verursacht wird]. Dabei gilt für die Ursachen, daß sie, je größer die Zahl derer ist, für die sie Ursachen sind, desto ähnlicher dem Anfang aller Ursachen, der ursachelosen Ursache, sind. Bezüglich der erhabenen Mächtigkeit [dieser Ursache] bin ich mit *Sokrates, Parmenides* und *Zenon* einverstanden, die beweisen, daß das Eine keine Ursache, sondern die erhabenste Ursache ist.

*Parmenides* sagt dem *Sokrates*, daß die Beweise, die für die Ursache und das Verursachte anzuwenden sind, für das Eine störend sind, weil sie nicht hinlänglich sind. Jedes *hikanos* bedeutet hinlänglich, diese aber sind nicht *hikanos* für die erhabenste Hinlänglichkeit. Denn jedes Verursachte trägt [in sich] das Abbild und die Eigentümlichkeit der Ursache. Dies aber [d. h. das Eine] läßt seine Eigentümlichkeit bei sich und mischt sie nicht mit den Ver-

[508] Prop. 40, Dodds 42, 14-15.

ursachten, wie es die wahre Lehre sagt:[509] »Oh, *Sokrates*! Das Eine, das seine Eigentümlichkeit mit den Verursachten mischt, bleibt nicht mehr in der reinen Einheit, sondern wird zum vervielfältigten Einen.«[510]

»*[Entweder] wird nichts selbständig sein, oder die Gutheit soll so verstanden werden oder die Ersten, die aus der Gutheit heraus ihren Stand gewinnen …*«[511] Hast du verstanden, Hörer, daß er dreifach unterteilt? Er sagt, es sei nicht selbständig, [und meint damit] das Prinzip der Seirai. Er meint »Selbständiges« im Sinne [des Prinzips] einer ganzen Seira und als »Unbedürftiges« in dem Sinne, daß es nichts von seinen Nachfolgenden bekommt. Wenn es aber nicht selbständig ist, dann werden wir das reine Unbedürftige auch nicht haben, weil mit der Selbständigkeit und dem Selbst-Sein die Unbedürftigkeit verbunden ist: Alles, was selbständig ist, ist unbedürftig, und alles Unbedürftige ist selbständig.

Oder die Gutheit muß so verstanden werden: Die erste Gutheit soll nicht als Selbständigkeit verstanden werden, weil das Selbständige unbedürftig und von der Gutheit erfüllt ist, die Gutheit [selbst] aber auf erhabene Weise im einheitlichen Licht verharrt und aus sich selbst die einheitlichen Sonnen der Gutheit überströmt.

»*[Es] geht aus sich selbst hervor, soweit es selbständig ist*.«[512] Er sagt, daß alles, was als Erstes und Monade in seiner *Seira* ist, selbst sein Wesen hervorbringt und selbständig ist. Es ist so, daß kein [Mitglied der Seira] seine Nachfolger hervorbringt, weil das erste Seiende nicht vom Seienden, sondern vom Überseienden hervorgebracht wird. Deswegen ist es Eines und Nicht-Eines [zugleich]. Als »Eines« wird es [von Proklos] deshalb bezeichnet, weil es Monade und Prinzip für alle ihm untergeordneten *Seirai* ist. Als »Nicht-Eines«

[509] ვითარცა თქუა მართალმან სიტყუამან. Derselbe Ausdruck kommt auch in Kap. 41 vor. Vgl. mit dem Ausdruck ὁ ἀληθὴς λόγος bei Platon, *Phdr.* 270c10; *Ti.* 52c6.

[510] Pl., *Prm.* 131b7, c5 u. 9 und e3. Darauf folgt in allen Handschriften eine Wiederholung: »Wie es die wahre Lehre sagt: Oh, Sokrates.« Hier liegt unserer Ansicht nach ein Fehler des Schreibers vor.

[511] Prop. 40, Dodds 42, 18-19, ein bißchen ergänzt übersetzt. In der bloßen Übersetzung fehlt jedoch dieser Satz: Auch das ist anscheinend ein Fehler des Schreibers: Da es im Folgenden (Dodds 42, 19) wieder um das αὐθυπόστατον geht, hätte er den ersten Teil des Satztes aus Versehen auslassen können.

[512] Prop. 40, Dodds 42, 25.

[wird es im Sinne] des vervielfältigten Einen [bezeichnet]. Als vervielfältigtes Eines hat sich in den oberen Kapiteln nicht das selbst-natürliche Eine erwiesen, sondern das zusammengesetzte Eine. Denn die Gewebe des Wahrhaft-Seienden werden von den ersten Elementen – *Stoicheia* – zusammengesetzt, die die ersten Samen und *Stoicheia* der Seienden sind. Wenn du aber »*Stoicheia*« oder »Samen« hörst, verstehe das nicht im zu niedrigen [Sinne] und auch nicht [im Sinne] dessen, was zu *Stoicheia* geworden ist oder [im Sinne] des natürlichen Samens, denn diese entwickeln sich von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit. Die *Stoicheia* des Wahrhaft-Seienden sind aber die erhabensten Wesenden und [sie sind] auf die erhabenste Weise vollkommen. Denn das Gewebe des Wahrhaft-Seienden wurde nicht aus unvollkommenen Elementen zusammengesetzt. *Parmenides* sagt, daß das Eine [alles] durch die erhabenst vollkommenen *Stoicheia* geschmückt hat. Die Monade und das Eine des Wahrhaft-Wesenden ist also nicht wie das erhabenste einfache Eine, sondern wie das zusammengesetzte Eine.

## 41

»*Jedes in einem anderen Seiende wird nur von anderem hervorgebracht. Jedes in sich selbst Seiende ist selbständig. Dasjenige aber, das in anderem ist [und] eines Substrates bedarf, kann nie sich selbst erzeugen.*«[513]

Hast du verstanden, oh Hörer, der du geistig erkennst, daß, je weiter wir fortgehen, desto vielfältiger die Feinheit unseres Gedankens wird? Denn dort, wo die Anfänge [d. h. die Prinzipien] sind, hat für uns die Einfachheit der Einfachen, die über jede Zusammensetzung erhaben ist, auch das, was erkannt werden muß, einfach gemacht. Jede Seele enthält [in sich] auf natürliche Weise die Samen des Einen, und durch dieses Eine, das sie in sich selbst birgt, sieht sie auch das erhabenste Eine. Das einfache Sehen strahlt das einfache und nicht-zusammengesetzte Licht aus. Wenn aber einem Sehen ein anderes folgt und dadurch die Vielfältigkeit der Wesenden sichtbar wird, dann wird die Feinheit und die Reinheit [des Sehens] stärker, und es wird sich *polymorph* zeigen, auch dann, wenn es sich um das Eine handelt. So

[513] Prop. 41, Dodds 42, 30-44, 1.

wurden die Kleider der Priester von den Weisen geordnet, was an einem anderen, dafür geeigneten [Ort, d. h.] *Choros*[514], in der göttlichen Geschichte ausführlich geschildert werden muß. Wir aber geben für das Vorliegende [= das Substrat?] die Erläuterung.

»*Jedes in einem anderen Seiende wird nur von anderem hervorgebracht. Jedes in sich selbst Seiende ist selbständig. Dasjenige aber, das in anderem ist und eines Substrates bedarf, kann nie sich selbst erzeugen.*«[515] Diese These unterscheidet die körperlichen und unkörperlichen Gattungen voneinander. Er meint, daß die unkörperlichen Gattungen selbständig sind und daß sie die unvergängliche Quelle ihres eigenen Seins sind. Wegen [ihrer] natürlichen Unsterblichkeit und [ihres] unerschöpflichen Lebens behauptet er, sie seien Ursachen ihrer Eigentümlichkeiten. Er stellt sie über jede Änderung und [jeden] Unterschied, [über jede] zeitliche Bewegung und [über jedes] An-einem-Ort-Sein, und er sagt, sie sind nicht aus anderem hervorgegangen, damit [ihr] Unterschied von der körperlichen Gattung noch deutlicher wird. Denn jede körperliche Gattung hat ihren Hervorgang aus dem anderen bekommen, ihrer Kraft gemäß ist sie aber un[selbst]ständig, auch wenn sie himmlisch ist, weil sie mit der Materie verbunden ist und ihrer bedarf, wie das Akzidentelle des Substrates. Deswegen sagt die wahre Lehre,[516] daß [die Gattung der Körperlichen] kein Wesendes, sondern eher eine Nachahmung des Wesenden ist,[517] aber nicht wie das Akzidentelle in den Materie[lle]n oder wie eine *Entelechie*. Behaupte nicht, daß es der Beweis des *Aphrodisias* ist,[518] sondern [verstehe es] als Strahlung des Gattungsprinzips, das aus dem Einen als [jenes] Eine, das das Prinzip der Henaden ist, entstand.[519] Denn die Strahlung ihrer Sonnen hat sich sogar bis zur Materie verbreitet. Die aus [dem Gattungsprinzip] Entstandenen sind, auch wenn sie mit der Materie und dem Substrat verbunden sind und ihrer bedürfen, die Gattung und das

514 D. h. Ort.

515 Dasselbe Zitat wie zu Beginn des Kapitels, nur ganz wenig modifiziert.

516 ვინაჲ თქჳს მართალმან სიტყუამან. Ein ähnlicher Ausdruck steht in Kap. 40.

517 Vgl. Pl., *Ti.* 50c5: τῶν ὄντων ἀεὶ μιμήματα.

518 Zu dieser Stelle s. L. Alexidze, »Griechische Philosophie«, S. 160.

519 So versteht auch Proklos das Wirken des Einen, z. B. in *Theol. Plat.* II, 7, p. 48, 9-19. Dort bezeichnet Proklos das Wirken des Einen als ἔλλαμψις.

Wesen**.** Der Beweis dafür wird mehrfach von *Sokrates* im *Phaidon* und *Alkibiades* erbracht, in denen er die menschliche Seele und Natur erforscht, genauso wie der *Timaios* die Natur des Alls behandelt. Hier muß dem Erkennenden klar werden, daß die Gattungen [Formen] das Wesen und der Zustand sind, weil sie durch ihren Hervorgang sogar der Gattungslosigkeit [Formlosigkeit] der Materie die Gattung [Form] verleihen und ans Tageslicht bringen. Durch ihre Verminderung aber wird, wie durch Aufhebung der Strahlen, die Struktur der Körper dunkel und unbeständig, und ihre [unscharfe] Gestalt[520] wird sich in eine andere [noch unschärfere] Gestalt auflösen. Die Himmelsmaterie aber traf, wie man sagt, mit den oberen Gattungen [Formen][521] zusammen, und sie wurde von ihnen zusammengehalten, denn der Schöpfer des Ganzen hat, wie man sagt, die Urbilder des Wahrhaft-Seienden angesehen, und so hat er das Gewebe des ersten Geschmückten und des Wesenden geordnet und geschmückt.[522]

»*Denn was fähig ist, auf sich selbst zu wirken,*[523] *bedarf keines anderen Zugrundeliegenden [Substrates],*[524] *es hält sich selbst zusammen*.«[525] Hast du verstanden, Hörer? Er sagt, was fähig ist, auf sich selbst zu wirken in dem Sinne, daß es durch [dieses] Auf-sich-selbst-Wirken sein eigenes Wesen zusammenhalten kann, hält durch [solches] Wirken seine Teile unzerstreut bei sich und besitzt Wesen und Wirkung ungetrennt voneinander. Solche Gattung bedarf keiner [anderen] Zugrundeliegenden, d. h. keines Substrates. Der Geist besitzt Wirkung und Wesen nicht voneinander getrennt, sondern beide zusammen. Deswegen enthält er sein Wesen in seiner Wirkung und die Wirkung in seinem Wesen. Um zu sein, bedarf er also keiner Zugrundeliegenden. Das Wesen der Seele aber ist ein solches Wesen, daß ihre Wirkungen von ihrem Wesen getrennt sind; deshalb bedarf sie der Zugrundeliegenden

[520] ნახიბლი.

[521] მთავრობითთა გუართა.

[522] Vgl. Pl., *Ti*. 28c-29b. Vgl. auch mit der Kombination von τάττω und κοσμέω bei Proklos, *Theol. Plat*. I, 18, p. 87, 2-3.

[523] γεννᾶν im Griech., bei Petrizi »wirken« (სიმარჯუე მოქმედებისაჲ) wahrscheinlich im gleichen Sinne.

[524] საფუძველი. In der Übersetzung selbst steht zwar საძირკუ, aber der Sinn ist gleich. Auch im Kommentar, wenige Zeilen weiter, benutzt Petrizi das Wort საძირკუ.

[525] Prop. 41, Dodds 44, 1-3.

und stürzt in die Körper hinein, immer wenn die Wirkung [von ihrem Wesen] abgetrennt oder zu einer anderen Wirkung wird.

»*Und so ist es in sich selbst, wie das Verursachte in der Ursache.*«[526]

Du hast verstanden, wie er es sagt. Schon oben wurde erörtert, wie das Verursachte in der Ursache ist, oh Hörer. Das Verursachte wird dreifach unterschieden: *kat' aitian,* d. h. »gemäß der Ursache«, *kath' hyparxin*, d. h. »gemäß dem Sein«, [und] *kata methexin*, d. h. »gemäß der Teilhabe«. Dies findest du dort, weil wir es ausführlich besprochen haben. Hier wird aber in bezug auf das Verursachte weder *kath' hyparxin* noch *kata methexin* gesprochen, sondern *kat' aitian,* d. h. »gemäß der Ursache«. Es wurde gesagt, daß das Verursachte in der Ursache gemäß der Ursache ist und daß es [dort] als dasselbe ist und nicht als anderes in anderem**.** Deswegen sagt er hier über die unkörperliche Gattung, daß sie in sich selbst ist, wie das Verursachte in der Ursache [ist], und solches Verursachtes ist *kat' aitian*.

»*Und weder wie an-einem-Ort noch wie im Substrat*«.[527] Du hast auch hier die Feinheit der These gesehen: »*Nicht wie an-einem-Ort*«.[528] Er führt noch stärkere Beweise an, denn keiner der unkörperlichen Gattungen ist die Dimension des Ortes oder das Wo-Sein zu eigen, denn sie ist überall gleichartig vorhanden und nicht wie an-einem-Ort.[529] Die Gattung der Körperlichen aber stellt man sich als An-einem-Ort-Seiendes vor und sieht sie auch so an. Darum brach der Meinungsunterschied zwischen den *Aristotelikern* und *alten Theologen* aus. Denn *Platon, Aglaophemos,*[530] *Orpheus* und alle *Eleaten*, wie der weise *Eleat Xenos*,[531] und [auch] alle anderen *Pythagoreer*, wie *Parmenides*[532] und *Zenon,* vermischen die Gattung der Unkörperlichen nicht mit

[526] Prop. 41, Dodds 44, 5-6.

[527] Prop. 41, Dodds 44, 6-7. ὑποκείμενον wird von Petrizi, wenn man genau übersetzen möchte, meistens als »Unterliegendes«, manchmal aber – wie in diesem Fall – als »Vorliegendes« übersetzt. Wir übersetzen mit »Substrat«.

[528] Prop. 41, Dodds 44, 6.

[529] Vgl. auch Kap. 15.

[530] აღლაოფიმოსი: »Aglaophimos« entspr. der byzantinisch-georgischen Lesart von Ἀγλαόφημος.

[531] D. h. der Gast oder der Fremde aus Elea, der im *Sophistes* Platons einer der Gesprächsteilnehmer ist.

[532] Ameinias, der Lehrer des Parmenides, soll Pythagoreer gewesen sein; vgl. z. B. P. King-

den Körpern, selbst wenn sie die Teile des Himmels sind, sondern sie bezeichnen den Glanz der Gattungen in den Körpern als *Aporroia*[533] und als Folge des klaren Strahlens.[534] Wie die Sonne von ihnen als aus den geistigen und geisthaften Abgründen[535] entstandene dargestellt wird, so auch alle Gattungen [Formen], auch wenn sie in den Körpern aufscheinen. Durch die Erfahrung aber [sieht man schon], daß der Körper in ihr [d. h. in der Gattung [Form]] ist, aber nicht so, wie das Zusammenhaltende im Zusammengehaltenen umfaßt wird oder das Ordnende im Geordneten.[536] Deswegen sagte der göttliche *Platon,* daß dann, falls die Erkenntnis jemanden dazu führe, die Gattungen [Formen] als an-einem-Ort zu bezeichnen, dies dennoch zufällig [akzidentell] gesagt würde, als Folge davon, daß man sie sich in Mit*schesis*[537] mit den Körpern vorstellt. So ist es.

»*noch wie im Substrat*«.[538] Als »Substrat« wird von ihm entweder die Materie oder der Körper in bezug auf die zufälligen [akzidentellen Eigenschaften] bezeichnet. Du aber sollst nicht meinen, die Gattung der Unkörperlichen sei wie die Formen der Geometer im Substrat oder wie ein Zusammenklang und eine Harmonie in den Musikinstrumenten, denn diese werden zusammen mit dem Verschwinden der Materie auch *ochontai*:[539] verschwinden. Die

---

sley, *In the Dark Places of Wisdom*, p. 173-176 und *OC*, Frg. 18, ed. des Places.

533 Zum Begriff »aporroia« siehe u. a. Pl., *Phdr.* 251b1-2; Procl., *Theol. Plat*. I, 18, p. 84, 3.

534 Zu Arist. siehe u. a. *Metaph*. I 9, 990 b1ff.; XIII 5, 1079 b35; I 6, 987 b1ff.; XII 4, 1078 b27ff. Zum Eleaten »Xenos« in Zusammenhang mit der Frage nach dem Körperlichen und dem Unkörperlichen s. Pl., *Sph*. 246b-249d, zu »Parmenides« und »Zenon« s. Pl., *Prm*. 134a-135c und Procl., *in Prm*. col. 799, ed. Cousin. Bezüglich der Variationen des Zusammenhangs zwischen Platon, Pythagoras, Orpheus und Aglaophamos s. Procl., *in Prm*. col. 801, 16-30, ed. Cousin; Procl., *in Ti*. III, 168, 5-15; Procl., *Theol. Plat*. I, 5, p. 25-26, ed. Saffrey-Westerink; Iamblichos, *Vita Pythag*. 28, 146, S. 82, ed. Deubner. Zu dieser Passage im ganzen s. L. Alexidze, »Griechische Philosophie«, S. 151-154.

535 უფსკრულთაგან. Zum Begriff »Abgrund« s. auch Kap. 22, 100, 134. Zur Vorstellung der Sonne, die aus der Tiefe hervorgeht, vgl. P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, p. 67-71 und *OC* Frg. 18, ed. des Places.

536 D. h. daß in Wirklichkeit der Körper in der Seele ist und nicht umgekehrt, wie es uns scheint.

537 D. h. Verbindung.

538 Prop. 41, Dodds 44, 6-7.

539 Abgeleitet von οἴχομαι, d. h. weggehen.

unkörperliche Gattung aber verharrt im Immersein, wie das aus den Wesen [stammende] Wesen.

## 42

»*Jedes Selbständige kehrt zu sich selbst zurück. Da es aus sich selbst hervorgeht, kehrt es auch zu sich selbst zurück. Denn woher der Hervorgang von jedem [stattfindet], dahin [findet] auch die [dem Hervorgang] entsprechende Rückkehr [statt].*«[540] Wie die Gattungen der Unkörperlichen und die Selbständigen zu ihren Eigentümlichkeiten zurückkehren, wurde oben erläutert. Nun legt er dar, daß dorthin, wo die wesenhafte und erste Bewegung beginnt, dahin auch die entsprechende Rückkehr stattfindet. In den vorherigen Kapiteln haben wir erfahren, daß jede unkörperliche Gattung wieder zu sich selbst zurückkehrt und den Kreis der Rückkehr zu sich selbst vollzieht. Denn wenn sie an den eigenen Ursachen teilhat, dann hat sie zuerst an dem Einen teil, das in ihr selbst ist, und schon danach, durch die Teilhabe an diesem Einen in ihr selbst, hat sie an den erhabensten Henaden und Ursachen teil.

»*... was fähig ist, bei sich zu halten [oder: sich selbst zu halten]. Denn jede Ursache kann zusammen mit dem Wesen, das es aus sich selbst weitergegeben hat, auch die Gutheit des Wesens [weitergeben].*«[541] Er sagt, daß die Ursache einer solchen Kraft, die zuerst ihre Eigentümlichkeit halten kann, für dasjenige, was aus ihr entstanden ist, das Wesen erzeugt und es danach gut macht. Aber es ist nicht so, daß dieses Wesen zuerst nicht gut war und sie es danach

[540] Prop. 42, Dodds 44, 11-14.

[541] Prop. 42, Dodds 44, 16-18. »... ხოლო რომელი შემძლე იყოს პყრობად თჳსდა. შეუძლებს უკუე ყოველი მიზეზი თჳს გამო არსებასაცე თანა, რომელ მისცა, და კეთილობასაცა არსებისასა ...« (Petrizi, II, 101, 15-17) καὶ ὃ δύναται ἑαυτῷ παρέχειν. δύναται δὲ πᾶν τὸ αἴτιον τῷ ἀπ᾽ αὐτοῦ διδόναι μετὰ τῆς οὐσίας, ἧς δίδωσι, καὶ τὸ εὖ τῆς οὐσίας ... Relativ freie Paraphrase bei Petrizi und eine eigenartige Übersetzung der Worte: καὶ ὅ δύναται ἑαυτῷ παρέχειν. Der Kommentar Petrizis zu diesem Zitat läßt uns denken, daß Petrizi diesen Ausdruck eher im Sinne der zweiten Variante (bei uns in den Klammern angegeben) verstanden hat. τῷ ἀπ᾽ αὐτοῦ wurde anscheinend von Petrizi als τὸ ἀπ᾽ αὐτοῦ gelesen oder verstanden, vgl. Anm. bei Dodds, p. 44 zu 42, 17.

gut gemacht hat. Was bedeutet, daß sie es »gut macht«? Das bedeutet, daß [die Ursache das Wesen] zur Vollkommenheit bringt und daß sie die in ihm seienden Kräfte in Bewegung setzt und es [seine Ursache] wieder rücklieben läßt. Dies und das, was diesem ähnlich ist, heißt »gut machen«.

»*[Die Ursache] gibt auch ihre Eigentümlichkeit weiter.*[542] *Denn dem Selbständigen ist auch die Gutheit zu eigen.*«[543] Wie gibt sie ihre Eigentümlichkeit weiter? Die Eigentümlichkeiten sind doch unbewegt, denn die Ursächlichkeit trennt sich von ihrer Ursache nicht ab, um das Verursachte zu erzeugen, genauso wie [sich] die Vaterschaft vom Vater [nicht abtrennt], um dem Sohn ihre Vaterschaft zu geben. Wie ist es aber hier, denn er sagt, daß [die Ursache] dem Verursachten auch ihre Eigentümlichkeiten gibt? Es ist so, daß in jeder *Seira*, d. h. in der des Lebens, des Geistes, der Seele, der Natur oder der Körper, die Anfänge und die ersten Prinzipien aller dieser *Seirai* ihre Eigentümlichkeiten weitergeben. Der erste Geist macht die Nachfolgenden zum Geist; das erste Leben [bringt] die Nachfolgenden zum Leben; die erste Natur [macht] die Nachfolgenden zur Natur; der erste Körper [macht] die Nachfolgenden zum Körper. Dabei verändern sich die Eigentümlichkeiten einer *Seira* nicht zu den [Eigentümlichkeiten] einer anderen [Seira]. Das ist die Weitergabe der Eigentümlichkeiten seitens der Ersten und der Ursachen an die Nachfolgenden.

## 43

»*Jedes zu sich selbst Zurückkehrende ist selbständig … und hat auch das Wesen von sich selbst her.*«[544] Hier wird eine ziemlich tiefgründige Frage gestellt, die lautet: Wie hat [das zu sich selbst Zurückkehrende] das Wesen von sich selbst her, wenn oben [doch] bewiesen wurde, daß jedes Wesen in einer *Sei-*

[542] Diese Interpretation paßt besser zum Text der Handschr. MPQ bei Dodds (αὐτὸ αὐτῷ) als zum von Dodds im Haupttext angegebenen Satz.

[543] Prop. 42, Dodds 44, 18-19.

[544] Prop. 43, Dodds 44, 25-28. Petrizi zitiert aus dem Anfang und der Mitte der Propositio. Anscheinend wollte er auf den Abschnitt hinweisen, den er kommentieren wollte. Petrizis Übersetzung in der bloßen Übersetzung der *Elementatio* ist an dieser Stelle jedoch vollständig.

*ra* aus den Ursachen der Verursachten [ist]? Wie ist also hier [zu verstehen], daß es von sich selbst her ist? Du hast gehört, was die Rückkehr der unkörperlichen Gattung zu sich selbst ist. Erinnerst du dich daran, wie wir oben sagten, daß all dasjenige, dem das Los der Unsterblichkeit zuteil geworden ist, [d. h.] die unkörperliche Gattung, zuerst sich selbst und sein *Kentron* zurückliebt? Das ist so, Hörer, der du geistig erkennst, daß in alle Wesenden die Samen der Sonne[545] der Henaden, d. h. des Einen und der Gutheit, eingesät werden. Wenn das unkörperliche Wesen sich selbst zurückliebt, dann liebt es das in ihm selbst seiende Eine, das es als Ursache seines Seins enthält und das von ihm als Gott und Samen des Einen wahrgenommen wird, und durch dieses [in ihm selbst seiende Eine] liebt es wieder die erhabensten Henaden zurück. Und dadurch [strebt es] auch nach dem unsagbaren Einen, das über die Einheit und sogar die Gutheit selbst erhaben ist.[546] Dieses Streben aber ist ein Wagnis der *pyrsoi*[547] unseres Willens, wie *Sokrates* sagte.[548]

»*Wenn es sich seine eigene Gutheit bewahrt, dann wird es sich auch sein eigenes Sein bewahren.*«[549] Das heißt, daß dasjenige, das in sich selbst die Gutheit aufgenommen hat und sie bewahrt, auch sein Wesen unvergänglich bewahren wird, weil die Gutheit-in-ihm auch sein Wesen als das über alles Vergängliche Erhabene unsterblich macht. Denn alles Vergängliche vergeht wegen seines eigenen Bösen.

---

[545] დღისა, d. h. »des Tages«.

[546] Meistens aber sind das erhabenste Eine und die Gutheit für Petrizi identisch, siehe z. B. Kap. 119, vgl. auch Kap. 12.

[547] πύρσος: Feuerbrand, Feuerglanz; hier vielleicht »Funken«. Siehe auch Kap. 29.

[548] Zum Guten als Ziel des Strebens bei Proklos und Plotin s. Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat.* II, p. 88.

[549] Prop. 43, Dodds 44, 29-30. εἰ οὖν ἑαυτῷ τὸ εὖ εἶναι παρέχει, καὶ τὸ εἶναι δήπου ἑαυτῷ παρέξει. »ხოლო თუ კეთილობასა თჳსსა დაიცავს, და მყოფობაჲცა თჳსი დაიცვას« (Petrizi, II, 102, 28-29): Es gibt noch weitere Stellen bei Petrizi, wo er παρέχω im Sinne von »bewahren« oder »halten« versteht, d. h. als Synonym zu φυλάττω oder συνέχω.

## 44

»*Jedes der Wirkung gemäß zu sich selbst Zurückkehrende kehrt auch dem Wesen gemäß zu sich selbst zurück.*«[550] Du hast, Hörer, die Dichte und die Schönheit der Beweise verstanden. Erinnerst du dich, daß wir [der Erörterung] der Wirkung und des Wesens die Feinheit der Beweise und einen großen Teil der Schrift gewidmet haben? Damals wurde gesagt, daß in jeder Gattung das Wesen besser als die Wirkung ist. Denn es geht [immer] darum, wessen Wirkung es ist und zu welchem Wesen [es gehört]. Alles aber, über das »wessen« und »von welchem« [gesagt wird], kommt nach demjenigen, von dem und von welchem es ist.[551] Aus den Ursachen und Vätern entstehen zuerst die Wesen und schon danach die Wirkungen. Wenn aber jemand sagt, daß alles Zurückliebende zuerst der Wirkung gemäß zurückliebt und schon danach dem Wesen gemäß, dann entflieht ihm die Schau der Wahrheit, weil das Erste nicht das Nachfolgende sein kann, sowie die Ursache nicht nach dem Verursachten ist. Deshalb [findet] jede Rückliebe und Rückkehr zuerst dem Wesen und dem Sein gemäß [statt] und erst danach auch der Wirkung gemäß. Aber es ist nicht so, daß zwar das Wesen zu sich selbst zurückkehrt und kreisförmig rückgewendet ist, die Wirkung aber ihr Selbst nicht zurückgebracht hat. Denn das Ganze enthält seine Kräfte und Teile in sich selbst, nicht aber die Folgen und die Teile das Ganze. Genauso umfaßt der Himmel in seiner Bewegung alle Sphären, nicht aber [umfassen] die Sphären die unbewegte Sphäre. Es muß lernend erkannt werden, daß zuerst jedes Wesen seine wesenhafte Eigentümlichkeit rücklieben muß, und erst danach [wird dasselbe durch] die Wirkung [realisiert], die [in Verhältnis zum Wesen] als Begleiter, nicht aber als [etwas, was vom Wesen] gezwungen wird[552], [wirkt]. Denn die Arten des Begleitens sind zweiartig: [einerseits] das gezwungene und [andererseits] das natürliche und innere.

»*Denn [das Zu-sich-selbst-Zurückkehrende] bekommt vom Besseren [die Fähigkeit], sich selbst zu verwesentlichen und zu vollenden, und wird nicht von*

[550] Prop. 44, Dodds 46, 1-2.

[551] Vgl. Kap. 10.

[552] იძულებული.

*einem anderen am Leben erhalten*.«[553] Zum besseren Verständnis hat er den Beweis hinzugefügt und gesagt, daß es vom Besseren vollendet und wesenhaft wird. Denn das Wesen wird unsterblich und vollkommen durch die kreisförmigen Rückwendungen von sich selbst auf sich selbst und nicht von einem Niedrigeren.

»*… so daß es nicht nur in bezug auf sich selbst wirkt, sondern auch das eigene Sein durch sich selbst zusammenhält und vollendet*.«[554] Hier haben wir gehört, wie sich [die Arten der] Rückliebe voneinander unterscheiden. Das Wesen liebt sein Einheitliches der Henaden und [sein] *Kentron* zurück, damit es von seinem Einen her wesenhaft und von seinem Gott her gut wird. Die wirkungshafte Rückkehr [wird] aber von den Nachfolgenden [realisiert] und ist für [einen solchen] Seinszustand nicht [dahingehend] ausreichend, um das Wesen des Rückliebenden unsterblich zu machen.

## 45

»*Jedes Selbständige ist ungeworden*[555] *gemäß [der eigenen] Hypostase*«,[556] sagt er und fügt zur »Selbständigkeit« die »Ungewordenheit« hinzu. Alles, was geworden ist, ist der Selbständigkeit untergeordnet, auch wenn es zum Teil der Unsterblichen gehört, wie z. B. das Ganze des Himmels; denn auch [der Himmel] hat die Selbständigkeit nicht auf natürliche [Weise], sondern [nur]

[553] »რამეთუ უმჯობესისა მიერ არს მაარსებელ თჳსდა და სრულ მყოფელ, ვიდრე არა სხჳსა მიერ ცხოვნებულ« (Petrizi, II, 103, 26-27): Ein nicht ganz klarer Satz. Es liegt wohl eine Umdeutung von Prop. 44, Dodds 46, 6-8 vor: [τὸ γὰρ ἑαυτοῦ ὂν κρεῖττον] ἢ τὸ ἄλλου μόνον, [καὶ] τὸ ἑαυτοῦ σωστικόν [τελειότερον ἢ τὸ ὑπ᾽ ἄλλου μόνον σωζόμενον]. Dabei hat Petrizi als Vorlage nur die Worte benutzt, die wir in den Klammern angegeben haben. Wurde der Rest aus Versehen bei der Übersetzung ausgelassen, oder hatte er eine andere Vorlage? Dieselbe Übersetzung bietet der bloß übersetzte Text Petrizis.

[554] Prop. 44, Dodds 46, 10-11.

[555] აუგებელ.

[556] Eine um »gemäß der Hypostasis« – გუამოვნებით – ergänzte Übersetzung von Prop. 45, Dodds 46, 12.

gemäß der Teilhabe an der Natur,[557] d. h. nicht natürlich. Denn [der Himmel] wurde durch die Teilhabe an der Natur[558] der unkörperlichen Gattung selbständig und als solcher verstanden. Als Körper aber ist er diesem Schicksal fremd. Er ist [nur] durch die Teilhabe am Wesen[559] der Seele selbständig geworden. Alles, was selbständig ist, ist ungeworden und deshalb auch unvergänglich. Denn das, was [seine] Selbständigkeit [nur] durch Mitgabe[560] hat, hat [auch seine] Ungewordenheit [nur] durch Mitgabe. Was aber [seine] Ungewordenheit [nur] durch Mitgabe und durch Teilhabe hat, hat auch das Leben und die Unsterblichkeit [nur] durch Mitgabe und durch Teilhabe, so, wie es bei den Himmelskörpern der Fall ist. Denn die Körper erhalten das Leben und die Unsterblichkeit [nur] durch die Teilhabe am Wesen [der Seele].

»*Das Werden ist wie eine Gattung,*[561] *die von der Unvollkommenheit zur gegensätzlichen Vollkommenheit [führt].*«[562] Dieser Gedanke wurde von *Aristoteles* auf sehr dunkle Weise erläutert.[563] Du aber ruf den Geist in dir, der *hermetisch* ist, [um zu verstehen], wie »*das Werden wie eine Gattung ist*«. Du, als Kenner der Gattungen, hast verstanden, daß die Gattung, die irgendeine Gattung ist, nicht werden kann, weil die Gattungen und die Eigentümlichkeiten der Gattungen unbewegt [unveränderlich] sind, jedes Werden aber zur Bewegung [Veränderung] gehört. Die Bewegung [Veränderung] aber ist wie ein Gegensatz dem Stehen und dem Verharren fremd. *Aristoteles* sagt in der *Akroasis*[564] der »*Physik*«, daß das Werden auch wie eine Gattung ist. Er sagt nicht, daß es Gattung ist, sondern: »das Werden ist wie eine Gattung.« Was

[557] დაბუნებებულად.

[558] თანდაბუნებებითა.

[559] თანმეარსეობითა.

[560] თანმიცემითა.

[561] და რამეთუ ქმნაჲცა გვარ ვიდრემე არს. Im Griech.: καὶ γὰρ ἡ γένεσις ὁδός ἐστιν. D. Melikischvili meint, es sei möglich, daß Petrizi eine Handschrift vorlag, in der nicht ὁδός, sondern εἶδος stand; daher seine Übersetzung »Gattung«. (D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, p. 227). Im Kommentar zu diesem Zitat aber bezieht sich Petrizi auf »Weg«, s. unten im selben Absatz.

[562] Prop. 45, Dodds 46, 16-17.

[563] Vgl. Arist., *Ph.* III 1-2, 201ab. (D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, p. 227).

[564] D. h. »Vorlesung«. Der Begriff entspricht dem Titel des Buches von Aristoteles: φυσικὴ ἀκρόασις.

bedeutet das? Alles, was auf dem Wege und in der Bewegung der Natur zu sehen ist, ist wie eine Gattung, aber es ist noch nicht Gattung, genauso wie der Samen, der im Schoß des Lebewesens [zum Samen] wird, auf dem Wege[565] des Werdens und der Bewegung ist und [als ob] er wie eine Gattung ist, aber [trotzdem ist er] keine Gattung. Denn er wird nur dann Gattung sein, wenn er seine Vollkommenheit erlangt. Genauso ist das Haus, das im Prozeß des Werdens gesehen wird, *wie* ein Haus, aber [noch] kein Haus. Wenn es aber die Gattung erlangt, dann ist es nicht mehr [im Prozeß] des Werdens, weil die Gattungen unbewegt [unveränderlich] sind. All dies und Ähnliches ist den körperlichen Gattungen zu eigen. Die unkörperliche Gattung aber, [d. h.] diejenige, die vom Substrat unabhängig ist, braucht so etwas nicht und ist über alles Derartige erhaben.

»*Das, was sich selbst hervorbringt, ist immerseiend,*[566] *denn es verharrt ständig in seiner eigenen Ursache und ist vielmehr eins mit dem, was es hervorgebracht hat.*«[567] Er fügt wieder eine These zu den anderen hinzu und sagt, daß alles, was selbständig und zurückliebend ist, in seiner eigenen Ursache verharrt und eins in ihr ist, genauso wie es eins in sich selbst ist. Denn es kehrt nicht von außen zurück. Jedes Verursachte ist in seiner Ursache, genauso wie in sich selbst, eins, aber in der Ursache der Ursache gemäß, in sich selbst [seinem] Sein gemäß und im Nachfolgenden der Mitgabe gemäß, wie es oben erwiesen wurde.

## 46

»*Jedes Selbständige ist unvergänglich. Wenn es verginge, würde es sich von sich selbst abtrennen.*«[568] Wir müssen die Feinheit der These erfassen. Diese These

[565] Hier steht »Weg« bei Petrizi, obwohl er im übersetzten Zitat der *Elementatio* nicht den Ausdruck »Weg«, sondern »Gattung« verwendet.

[566] In der Übersetzung selbst ist die Übersetzung genauer: »… ist immer vollendet«.

[567] Prop. 45, Dodds 46, 17-19.

[568] Prop. 46, Dodds 46, 20-21. So wird von Petrizi πᾶν … ἑαυτό übersetzt. Das Zitat im Kommentar endet hier. In der Übersetzung selbst geht es weiter (καὶ ἔσται ἑαυτοῦ χωρίς): »und wird von sich selbst abgesondert sein«.

lautet, daß in demselben Maße, in dem ein Wesen sich von sich selbst abtrennt, es wesenslos und seinslos wird. Die unkörperlichen und unvergänglichen Hypostasen sind zuerst mit ihren Ursachen verbunden und danach mit sich selbst, denn sie besitzen ein Sein, das von ihren Ursachen unabtrennbar ist. Jedes Verursachte ist ganz in der Ursache, wie das Unkörperliche im Unkörperlichen ist. Du, Hörer, hör mir jetzt aufmerksam zu, um zu erfassen, wie es [vorzustellen] ist, daß das Verursachte nicht von der Ursache abgetrennt ist: Denn weder schiebt die Zeit sich einschneidend in die Mitte zwischen sie, wie zwischen das Erste und das Nachfolgende (dies wäre den vergänglichen und körperlichen Ursachen und Verursachten zu eigen), noch umfaßt der Ort der Körper sie, wie dies bei den von den Ursachen abgesonderten Verursachten der Fall ist. Denn die Ursache hält das Verursachte in sich selbst, und sie ist ein Ort für das [Verursachte in dem Sinne], daß sie es durch ihre Kraft umfaßt, und nicht [in dem Sinne], daß sie ausgedehnt ist, wie der körperliche Ort über die Körper, sondern [im Sinne] der von [der Ursache ausgehenden] Kraft, die in den erhabensten Kräften ist.

[Die unkörperliche Gattung] wird sich nicht von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit entwickeln, weil das zeitliche Wachstum sowie die Änderung von einem Zeitalter zum anderen sie nicht beherrschen und weil sie keine Zunahme oder Reduzierung erleidet. Jede Zunahme und Reduzierung ist eine Bewegung, jede unkörperliche Gattung aber ist dem Ort sowie der Qualität gemäß unbewegt. Das Verursachte verharrt also in der Ursache wie das Wort in der Seele, und auf keine von diesen Weisen trennt sich das Verursachte von der Ursache ab. Alles aber, was von sich selbst und von seiner Ursache unabtrennbar und unablösbar ist, ist unvergänglich und ewig und verharrt in seiner Ursache.

## 47

»*Jedes Selbständige ist teillos und einfach.*«[569] Der Beweis sagt, daß »*jedes Selbständige teillos und einfach ist*«. Wer aber behauptet, daß das Selbständige teilhaft und zusammengesetzt ist, gerät in viele Widersprüche. Zuerst, weil er

[569] Prop. 47, Dodds 46, 29.

[dem Selbständigen] Glieder und Elemente verleiht, aus denen es zusammengesetzt sein soll. In diesem Fall muß in ihm auch Besseres und Schlechteres vorhanden sein, wie dies bei denjenigen der Fall ist, die aus den vier Elementen zusammengesetzt sind. Denn das Feuer und die Luft sind die Besseren unter den Zusammengesetzten, und die von ihnen stammende Qualität ist in höherem Maße lebenspendend [als die der anderen Elemente], weil sie *drasterios*[570] ist. Aber all dies und derartiges ist den unkörperlichen Gattungen fremd und für sie ungeeignet. Jedes Selbständige ist also unteilbar und einfach.

## 48

»*Jedes Nicht-Immerseiende ist entweder zusammengesetzt oder ist in einem anderen.*«[571] Hier hat er das Nicht-Immerseiende zweifach unterteilt. Denn jedes Nicht-Immerseiende ist entweder aus Elementen und Gliedern zusammengesetzt und löst sich wieder in diejenigen auf, aus denen es zusammengesetzt wurde, wie dies die Natur der sterblichen Lebewesen bestätigt, oder [wir haben] eine andere Art des Nicht-Immerseins, [das darin besteht], daß es eines Substrates bedarf, wie [z. B.] die Farben und die Formen der Materie des Körpers [bedürfen]; denn bei der Änderung des Körpers werden auch sie sofort nicht-seiend wie die *Entelechien* des *Stagiriten.* Alles Einfache aber ist unauflösbar und unzerstreubar. Es verharrt in sich selbst und ist selbständig.

## 49

»*Jedes Selbständige ist immerseiend.*«[572] Er hat die Ursachen des Nicht-Immerseienden genannt: erstens die Zusammensetzung aus den Elementen und zweitens die Notwendigkeit eines Substrates.

[570] D. h. wirkkräftiger. S. auch Kap. 11.
[571] Prop. 48, Dodds 48, 5-6.
[572] Prop. 49, Dodds 48, 11.

## 50

In diesem Kapitel[573] werden sehr wichtige und schwierige Thesen behandelt: Was ist das Wesen der Zeit, oder was sind die [Dinge], die in der Zeit [existieren], und welche Eigentümlichkeiten haben sie im Blick auf die Zeit, und wie unterscheiden sie sich von den ewigen Beständen. Aber mehr *chalepos*[574] ist [noch] Folgendes: »ჟამი« [»shami«] ersetzt nicht den Begriff »*Chronos*«, sondern den Begriff »*Kairos*«. *Kairos* aber ist nur ein Teil des *Chronos.* Was sollen wir also tun, oh Schüler, der du geistig erkennst? Laßt uns der Klarheit der Sprache der *Griechen* ähneln,[575] die für die geisthaften Theorien geeignet ist. Für diesen *Chronos* führen die *Peripatetiker,* die *Nachfolger* des *Aristoteles,* die großen Beweise auf niedrigste und unterste Weise. *Aristoteles* sagt [nämlich], *Chronos* sei Maß der Bewegung,[576] nämlich Maß der ersten Bewegung. Die erste Bewegung befindet sich im ersten Körper, den die griechische Sprache als »*Ouranos*« bezeichnet hat. Dieser ist ein Ziel des Aufblicks oder eine obere Grenze.[577] In diesem *Ouranos* als dem ersten Körper findet die erste Bewegung statt, und Maß dieser Bewegung ist *Chronos*. So wurde *Chronos* von *Aristoteles* und den *Peripatetikern* definiert. Aber der große *Platon* und alle *Theologen*, wie [z. B.] der große Ägypter *Plotin*[578], der *Kathegemon*[579] des *Porphyrios,* und der große Phönikier *Iamblichos,* Geist der Phönikier, behaupteten, daß *Chronos* ein Abbild des Ewigseienden sei.[580]

[573] Eine deutsche Übersetzung eines Teils dieses Kapitels in L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 162-164, hier etwas modifiziert. Als Titel in CK der georg. Handschr. wird »Über das Ewige und das Zeitliche« angegeben. Diesen Titel bietet auch die griech. Handschr. M, allerdings in etwas anderer Form, s. Dodds, *Elementatio*, S. 48.

[574] D. h. schwierig.

[575] მოვედ და ელლენთავე ენადღეობასა უვაბადოთ.

[576] Arist., *Ph*. 219a10f., 219b1f., 220b32f., 251b10f.; Arist., *Cael*. 279a15.

[577] Vgl. Pl., *Cra*. 396b8-c1. Ἔτι δὲ εἰ οὐρανός ἐστιν ἡ ὁρῶσα ὄψις ⟨εἰς⟩ τὰ ἄνω. Siehe auch Procl., *Theol. Plat*. IV, 5, p. 21, 21-22.; IV, 22, p. 66, 6-8. Siehe auch Petrizi, Kap. 140.

[578] Zum »Ägypter Plotin« als Vorgänger von Porphyrios s. Procl., *Theol. Plat*. I, 1, p. 6, 18-25.

[579] D. h. der Lehrer.

[580] Pl., *Ti*. 37d5-38b5. Vgl. Plot., *Enn*. III, 7, 11. Iamblichos bei Procl., *in Ti*. III, 33 (=Fr. 259 Larsen) und bei Simp., *in Ph*. 793, 23-795, 3 CAG IX, ed. Diels (=Fr. 260 Larsen). Zu dieser

Denn im Ewigseienden ist alles unbewegt, sein Wesen beruht auf der Gleichheit und Selbigkeit, und [seine] Wirkung ist unabtrennbar von [seinem] Wesen. Im *Chronos* hingegen wird alles von der Bewegung und vom Fließen [bestimmt]. Denn dort, im Immersein, hielt sich das Sein unbewegt, hier aber, im *Chronos*, teilt sich das Immersein in Erstes, Nachfolgendes und Vergangenes, in Gegenwärtiges und Zukünftiges. Dort ist die Ewigkeit, hier aber das *chronische* Fließen; dort die unteilbare, wesenhafte Gleichheit, im *Chronos* aber ist das Teilbare und das Veränderliche. Man behauptet, daß die erste Bewegung, wie gesagt, im Himmel stattfindet; es wird [viel] über sie gesprochen und theologisiert. Man bezeichnet sie als Abbild des ersten schöpferischen Stoßes, der Alles erzeugt hat. Denn dieses Erhabenste[581] hat die geisthaften Gattungen des Wahrhaft-Seienden in den Sonnen und Geweben unbewegt geschmückt und harmonisiert. Du sollst dich also nicht wundern, daß dort jeder schöpferische Stoß unbewegt ist, hier aber ständig[582] in Bewegung ist. Außerdem ist dort [alles] im Immersein, das weder Vergangenheit noch Gegenwart noch Zukunft hat, sondern alles zugleich ist. Hier [hingegen] ist nur Nachahmung, Ähnlichkeit und Abbild-Werden, dort aber Gleichheit, Selbigkeit und Urbild-Sein. Denn alle Abbilder sind Abbilder der Urbilder, wie *Platon* sagt, aber der jenseitige Kosmos wird ganz von den Urbildern und von den Urbildern der Urbilder beherrscht. Diese sinnliche [Welt] des *Dios* hier aber [gehört] den Abbildern und den Abbildern der Abbilder.

Du hast verstanden, Hörer, der du geistig erkennst, daß ich mich schäme, weil ich hier bin, entfernt von der Wahrheit und tot für sie, ich, der ich statt des Seins das Nichts übersetze.[583] Du sollst wissen, daß »ჟამი« [»shami«] [den Sinn] des [Wortes] »Chronos« nicht wiedergibt, es entspricht nur dem *Kairos,* der *Kairos* aber ist ein Teil und Teil des Teils von *Chronos.* Erfasse dies alles mit dem Geist und wundere dich nicht.

Gehen wir zu den Argumenten[584] dieses Kapitels über.

---

Stelle des Kommentars Petrizis s. L. Alexidze, »Griechische Philosophie«, S. 165-166.

581 მან ზესთამან - Vorsichtshalber übersetzen wir diesen Begriff als Neutrum, intuitiv ist hier jedoch ein Hinweis auf das Subjekt spürbar.

582 ნიადაგ. Dies ist ein weiteres Wort für »Kontinuität« bei Petrizi.

583 თუ არსთა წილ არათა გარდმოვაენებდე.

584 ძალსა.

»*Jedes dem Wesen oder der Wirkung gemäß durch die Zeit Gemessene ist insofern ein Werden, als es durch die Zeit gemessen wird. Denn wenn es durch die Zeit gemessen wird, dann kommt ihm wohl zu …*«[585] Was bedeuten diese Thesen? Es ist so, daß das, was durch die Zeit gemessen wird, von der Zeit umfaßt wird. Was bedeutet aber, daß die Zeit mißt? Nimm zum Beispiel die Lebewesen: Jede Struktur der Lebewesen wird von der Zeit gemessen, [in dem Sinne, daß] das Kreisen der Sonne von einem [Ort des] Zodiakus zu einem anderen von einem bestimmten Maß ist und das Kreisen des *Dios* zu diesem [Ort] von einem solchen Maß ist. Innerhalb dieser Kreise [vollziehen sich] die Bewegung und die Zeit, die in der georgischen Sprache als »წელიწადი« [»zelizadi«, d. h. »Jahr«] bezeichnet wird. Wenn wir sagen, »diese sind so viele Jahre alt«, benutzen wir damit das Messen durch die Zeit. Denn jedes Jahr [findet] durch die Zeit und durch die zeitliche Bewegung [statt]. Wenn aber das Alter der Lebewesen vom Jahr abhängig ist und jedes Jahr Zeit ist, dann ist jedes Alter von der Zeit abhängig und wird von ihr gemessen, [in dem Sinne], daß es von einem bestimmten Maß ist. Die Alter folgen also [der Zeit], soweit sie von der Zeit gemessen werden und von der Zeit abhängig sind. Das ist das Messen durch die Zeit. Die Eigentümlichkeit der Zeit und der Lebewesen ist [in ihrem Zusammenhang] auf folgende Weise [zu fassen]: Was die Zeit hervorgebracht und zusammengestellt hat, wie hätte es ohne sie [d. h. ohne die Zeit] sein können? Denn durch die Zeit [findet] das Sein und die Änderung von einem Alter zum anderen [statt], wie auch die Verminderung bei allen Strukturen durch die Zeit [stattfindet]. Das ist so, weil [die Zeit] Abbild und Ähnlichkeit der Ewigkeit ist, und wie das Ewige den geisthaften geordneten Kosmos in sich selbst unbewegt enthält, genauso [enthält] auch die universelle Zeit den sinnlichen [Kosmos] in sich. Denn die universelle Zeit ist im universellen Körper, dem Himmel. Die teilhafte [Zeit] ist aber in den teilhaften Sphären; alle Teilhaften werden dabei von den Universellen zusammengehalten, wie dies anderswo bewiesen wird im Zusammenhang mit [der Frage] nach dem Ganzen und dem Teil.

[585] Prop. 50, Dodds 48, 16-18. Der Satz wird hier bei Petrizi unterbrochen, d. h. nur teilweise zitiert. In der Übersetzung selbst aber ist alles so, wie es sein muß.

»… *daß es der Zeit gemäß ist und wirkt*«[586] der Zeit gemäß. Dies bedeutet: Was das zeitliche Wesen bekommen hat, dessen Wirkung ist auch zeitlich. Wie die Zeit ständig im Fließen und Überfließen ist, genauso unterliegt das zeitliche Wesen auch dem Fließen und Überfließen. Denn manche sind im Fließen nur der Wirkung gemäß, dem Wesen gemäß aber sind sie in der Gleichheit und Selbigkeit, wie dies bei den Sphären und Sternen der Fall ist, weil ihre Wirkung sich ständig ändert, ihr Wesen aber das gleiche bleibt. Manche aber sind dem Wesen sowie der Wirkung gemäß im unaufhörlichen Fließen, wie dies bei der Natur der Vergänglichen der Fall ist. Die geisthafte Sphäre aber ist über sie alle erhaben, weil die Ewigkeit sie mißt, und sie verharrt im Licht der Unerschöpflichkeit, dem Wesen sowie der Zeit gemäß.

»*Das ›Es war‹ und das ›Es wird sein‹ unterscheiden sich voneinander.*«[587] Das verhält sich so, weil die Zeit vom »es war«, »es wird sein« und vom Mittleren zwischen diesen beiden, d. h. vom »jetzt«, unterteilt wird. Die *Griechen* sagen: »*en*«, »*estin*«, »*estai*«[588]. So haben sie den Ablauf der Zeit unterteilt, denn wo die Zeit ist, da ist auch die zeitliche Bewegung. Nichts kann sich von diesen dreien ablösen, denn diese drei haben zuerst den ersten und göttlichsten Körper umfaßt. Denn es gab eine Kreisbewegung der Sphären, es gibt eine Kreisbewegung der Sphären, und es wird eine Kreisbewegung der Sphären geben.[589] Lerne, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft [dabei] im Himmel anders zu betrachten sind als in den sterblichen [Dingen]. Denn die Vergangenheit des Himmels schließt sich der Zukunft an und vereinigt sich mit ihr, und sein Ende wird der Anfang eines anderen werden, und er verharrt unsterblich und unauflöslich. Er ist aber nicht einfach unsterblich, denn die einfache Unsterblichkeit ist unbewegt und unveränderlich. Die Unsterblichkeit im Himmel jedoch ist bewegt und beständig wiederholbar. Denn genauso wie die Wirkungen sind auch die Wesen. Die Natur der vergänglichen [Dinge] aber ist anders, denn sie kann weder die Wirkungen des Anfangs und die des Endes miteinander verknüpfen (für die himmlische Kraft ist dies möglich) und sie un-

[586] Prop. 50, Dodds 48, 18-19.

[587] Prop. 50, Dodds 48, 19-20.

[588] D. h. »war«, »ist«, »wird sein«.

[589] Auch an dieser Stelle bestätigt sich seine und Proklos' Meinung von der unendlichen Dauer der Welt.

sterblich machen, noch kann sie ihr Wesen in der Seligkeit der Unsterblichkeit erhalten. Denn sie ist in Hinsicht auf beides [d. h. die Wirkung und das Wesen] vergänglich sowie wiederherstellbar.

»*… dann wäre es nicht vom Lauf der Zeit affiziert, die immer das Erste und das Nachfolgende zusammenhält.*«[590] Diese These bezüglich der Kreisbewegung der himmlischen Sphäre lautet, daß sie vom Lauf der Zeit, die die erste Wirkung immer in Verbindung mit dem Ende hält und ihre Wirkungen, der geisthaften Wirkung ähnlich, sphärisch macht, nicht affiziert wird. »Nicht affiziert« heißt, daß sie nicht aufgelöst und ihre Wirkung nicht vermindert wird.

»*Aber wenn ›es war‹ und ›es wird sein‹ verschieden sind, dann ist es ein Werdendes und niemals ein Seiendes.*«[591] Du hast gehört, daß er hier die zeitlichen [Dinge] zweifach unterteilt und sagt: »Wenn ›es war‹ und ›es wird sein‹ verschieden sind«, d. h. wenn die vergangene Wirkung [an der zukünftigen] nicht teilhat und [mit ihr nicht] eins wird, [dann steht dies im Gegensatz zum] Himmel, der die letzten Wirkungen an den ersten teilhaben läßt und seine Wirkungen rund und sphärisch macht wie ein Gefährt[592] des Geistes und sein Nachahmer. Deswegen wird er unsterblich und immerseiend sein, aber [im Sinne] der ständigen Wiederholbarkeit. Die Wirkung der Lebewesen aber kann die letzten Wirkungen im Kreislauf mit den ersten nicht verknüpfen, weswegen [die Lebewesen] immer mit dem Werden und Vergehen verbunden sind.

»*Es besteht daher nicht als Ganzes, was sich in der Teilung des zeitlichen Verlaufs vollzieht und ist zusammen mit [der Zeit] ausgedehnt. Dies bedeutet nämlich das Sein im Nicht-Sein zu haben, denn das Werdende, das wird, ist nicht wirklich [seiend]. Das Werden wird also solches Seiendes sein.*«[593] »*Es be-*

[590] Kap. 50: »… არა ვინაღ ევნოს მას წარვლასა შორის ჟამისასა, რომელსა სამარადისოდ აქუს პირველი მეორისადმი« (Petrizi, II, 110, 25-26). Prop. 50, Dodds 48, 21-22: οὐδὲν ὑπὸ χρόνου πέπονθε πορευομένου καὶ ἀεὶ ἄλλο τὸ πρότερον ἔχοντος καὶ τὸ ὕστερον. Petrizi scheint ἄλλο (Dodds 48, 20) zu ignorieren, daher die Abweichung vom Sinn des Proklossatzes, wo behauptet wird, daß in der Zeit das Vergangene und das Zukünftige immer verschieden sind. ἔχοντος bezieht Petrizi auf das Subjekt, nicht auf »die Zeit«, wie es bei Proklos der Fall ist.

[591] Prop. 50, Dodds 48, 22-23.

[592] ეტლი, entspricht ὄχημα: Gefährt.

[593] Prop. 50, Dodds 48, 27-30.

*steht daher nicht als Ganzes, was sich in der Teilung … vollzieht.*«[594] Der Sinn dieser These besteht darin, daß dasjenige, was sein Sein im Werden hat, kein Wahrhaft-Seiendes ist, sondern wie mit dem Nicht-Sein verbunden ist, weil es sein Sein im Werden realisiert. Von denjenigen aber, die dem Werden unterliegen, sind einige vergangen, andere akzidentell und nicht bestehend. Sie alle haben das Sein mit dem Nicht-Sein verbunden sowie das Wesende mit dem Nicht-Wesenden.

## 51

»*Jedes Selbständige ist über dasjenige erhaben, was gemäß dem Wesen durch die Zeit gemessen wird. Wenn das Selbständige ungeworden ist, kann es nicht durch Zeit*[595] *gemessen werden.*«[596]

Als »Selbständiges« wird von ihm jede ungewordene Natur bezeichnet, denn die Zeit kann sie nicht messen, sondern sie ist über [die Zeit] erhaben und kann nur durch die Ewigkeit gemessen werden. Es gibt zwei Maße für alles und [noch] das dritte, das Erhabenste. Unter den zwei Maßen verstehe ich die Ewigkeit und die Zeit und unter dem dritten das über die Erhabenen erhabene Eine. Beachte, wie einige [Dinge] durch das Eine gemessen werden, andere aber durch das Ewige oder durch die Zeit. Ich fange mit dem Unteren an und halte mich damit an die Regel der *Aristoteliker.* Die Zeit mißt am ehesten alle gewordenen und zerlegbaren [Dinge]. Sie schmückt ihre Teile, stellt die entsprechende Materie bereit, fügt sie dann aus den Teilen zusammen, gibt ihnen das Maß des Lebens und verbindet das Maß des gewordenen Seienden mit der Kreisbewegung ihrer [eigenen] *Organa.*[597] Als *Organon*[598] der Zeit verstehe den Himmel selbst, weil er durch [seine] Bewegungen

[594] Prop. 50, Dodds 48, 27-28.

[595] Hier folgt unmittelbar im griechischen Original sowie in der georgischen Übersetzung der *Elementatio* der Ausdruck: κατὰ τὸ εἶναι (»gemäß dem Sein«).

[596] Prop. 51, Dodds 50, 1-4. — Eine deutsche Übersetzung eines Teils dieses Kapitels wurde von L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 164 veröffentlicht.

[597] Entspr. τὸ ὄργανον im gen. pl., d. h. »der Instrumente«.

[598] D. h. Instrument.

sein Leben vervollständigt. [Dazu gehören] auch alle Sphären und auch *Apollon* als Goldmusiker aufgrund seiner Bewegungen, weil er die Natur alles Gewordenen schmückt. Das Schmücken auch der anderen Planeten [findet] ebenfalls zusammen mit *Apollon,* dem *Musiker,* [statt]. Der große *Apollon* schmückt zuerst die Materie, dann die Teile und dann die Ganzheit aller Gewordenen und verbindet seine [eigenen] Bewegungen mit dem *Chronos*, der das Jahr ist, [d. h.] das Maß ihrer Ausdehnung und ihres Seins. Denn *Apollon,* der *Goldmusiker,* ist ein Abbild des geisthaften *Dios,* und er ist ein *Organon* der Bewegung und der Zeit. *Ares* aber bewahrt die Selbigkeit der Gattungen unvermischt, und alle Gattungen, die auf die vergänglichen [Dinge] und auf die Materie ausgedehnt sind, werden von ihm ohne Mischung [bewahrt]. Wenn dies nicht geschähe, woher begründete sich dann die Unvermischtheit der Gattungen [Formen]? Das und derartig ist das Messen der Zeit. Das Messen durch die Ewigkeit aber ist folgendes: Das ausgedehnte Prinzip ist nicht denjenigen zu eigen, bei denen kein Erstes und Nachfolgendes ist, sondern nur ein schöpferischer und wie ein von irgendwo [angefangener] Anstoß, der zur Ordnung [führt]. Aber denke nicht, daß er in der Zeit geschieht und zwischen dem Ersten und dem Nachfolgenden stattfindet. Denn dort, wo es kein Nachfolgendes gibt, gibt es auch das Erste nicht. Sind nicht das Erste und das Nachfolgende im »es wird« oder »es wird nicht« zu suchen?[599] Denn jedes »es wird« und »es wird nicht« sind das Erste und das Nachfolgende. Das Nachfolgende und das Erste sind jedoch in der Zeit, wie schon gezeigt wurde. Dort aber, wo alles zusammen ist und alles in allem ist, dort wirken das Erste und das Nachfolgende nicht, und die Zeit fehlt. Das Erste und das Nachfolgende sind in der Ewigkeit [jedoch] gemäß den Kräften und den Wirkungen spürbar. Laßt uns dies mit Beispielen, soweit es möglich ist, verdeutlichen. Über die menschliche Seele wird [z. B.] auch gesagt, daß eine Seele als erste ist und eine andere als nachfolgende. Denn [eine Seele] ist durch die Schau rein geworden, die andere aber genügt nicht für die seelische Schau, weil sie die Flügel für die Schau nicht erlangen konnte. Es wurde [damit zwar] über [eine] Seele gesagt, daß sie [einer anderen] Seele vorangeht, aber [dies ist] nicht im Sinne des zeitlichen Vorangehens oder

[599] Wir übersetzen diesen Satz als Fragesatz. In der Edition Kauchtschischvilis ist dieser Satz jedoch ein Aussagesatz.

Nachfolgens [gemeint]. Denn [das Zeitliche wird] nur als Beispiel bezüglich der formlosen Kräfte und Wirkungen angewendet.[600] Die Ewigkeit mißt das unkörperliche und ungewordene Wesen. Denn im geisthaften Kosmos gibt es bereits die Eigentümlichkeiten und Unterschiede der Gattungen. Es ist so, daß diejenigen Gattungen, die unteilbar und einheitlich im Wesen des Wahrhaft-Seienden waren, im geisthaften Kosmos geteilt wurden und ihre Eigentümlichkeiten bekommen haben. Dies [wiederum] hat das Wesen des ewig Seienden gemessen. Das ist das Maß der Ewigkeit: Es hat die Eigentümlich-

[600] Vgl. Proklos, der behauptet, daß die Theologen manchmal über die Ewigen und Wahrhaft-Seienden mit denjenigen Begriffen reden, die auf die zeithaften und vergänglichen Dingen anzuwenden sind. Das Ziel einer solchen (mythischen) Art der Darstellung, die symbolisch zu verstehen ist, besteht darin, mittels der Begriffe, die ein zeitliches Nacheinander äußern, die Hierarchie gemäß der Ursächlichkeit zu verdeutlichen: ἵνα ᾖ ταὐτὸν τὸ κατὰ χρόνον τῷ κατ᾽ αἰτίαν ὥσπερ ἡ γένεσις τῇ τεταγμένη προόδῳ. Procl., *in Cra*. 6-7, ed. Pasquali. Vgl. Procl., *in Prm*. col. 1225, 5-9, ed. Cousin: Χρόνος δὲ ὑπὸ ᾽Ορφέως ὀνομάζεται κατὰ δή τινα θαυμαστὴν ἀναλογίαν· γενέσεις γὰρ ὁ θεολόγος τῶν ἀγεννήτων μυστικὰς παραδοὺς, καὶ τὸ αἴτιον τῆς ἐκφανήσεως τῶν θείων χρόνον συμβολικῶς ὠνόμασεν· ὅπου γὰρ γένεσις, ἐκεὶ καὶ χρόνος· ἡ τε γὰρ τῶν αἰσθητῶν γένεσις κατὰ χρόνον ἐστὶ τὸν ἐγκόσμιον, καὶ ἡ τῶν ψυχῶν κατὰ τὸν ὑπερουράνιον, καὶ ἡ τῶν ἀϊδίων κατὰ τὸ ἕν, ἐπειδὴ καὶ ταύτην γένησιν κεκλήκαμεν τὴν ἀπόῤῥητον αὐτῶν ἐπικρύπτοντες πρόοδον. (»›Chronos‹ aber wird von Orpheus gemäß einer wunderbaren Analogie benannt. Denn der Theologe, der die Entstehungsprozesse der [Götter], die kein Entstehen kennen, als mystische überlieferte, bezeichnete auch den Ursprung des Erscheinens der Göttlichen auf symbolische Weise als Zeit, denn wo Entstehen ist, dort ist auch Zeit. Und auch das Entstehen der sinnlich wahrnehmbaren Dinge vollzieht sich gemäß der Zeit, und zwar [der] innerweltlichen [Zeit], und das der Seelen gemäß der überhimmlischen und das der Ewigen gemäß dem Einen, als wir auch dieses Entstehen deren unsagbaren Hervorgang genannt und [es] so verborgen haben.«) Vgl. auch Procl., *Theol. Plat*. I, 28, p. 120, 6-11: Τοῖς μὲν γὰρ ᾽Ορφικοῖς καὶ διὰ τοῦτο τὸ πρώτιστον αἴτιον Χρόνος προσείρηται καὶ γὰρ αὖ δι᾽ ἄλλας αἰτίας ἵνα τὸ κατ᾽ αἰτίαν τῷ κατὰ χρόνον ᾖ ταὐτόν, καὶ ἡ πρόοδος ἡ τῶν θεῶν ἀπ᾽ αἰτίας προϊούσα τῆς ἀρίστης κατὰ χρόνον γένεσις κυρίως ἐπονομάζεται. (»… Denn von den Orphikern ist sowohl aus diesem [Grund] der erste Ursprung als ›Chronos‹/Zeit bezeichnet worden als auch aus anderen Gründen – damit das ›gemäß der Ursache‹ und das ›gemäß der Zeit‹ dasselbe sei, und der Hervorgang, nämlich der der Götter aus der besten Ursache heraus, wird primär mit Hinblick auf die Zeit als Entstehung bezeichnet.«)

keiten der Gattungen geteilt und sie einheitlich und [zugleich] unvermischt zusammengehalten und hat [außerdem] ihre Wiederteilung nicht zugelassen, weil das Verursachte für immer in seiner Ursache ist, wie das Wort in der Seele. So ist jedes Maß des Ewigseienden.

Die einheitliche Zahl[601] ist auch erhaben, und das Zählende ist über alles Denkbare erhaben. Die Seele versucht, das Unerkennbare durch die Abbilder oder Urbilder zu erkennen, sie dürstet nach ihm, und sie wird auf unsagbare Weise eins mit ihm durch das in ihr selbst seiende Eine. Die einheitliche Zahl kannst du im Einen selbst auf unvermischte, unverschmolzene und unverteilte Weise sehen. Deshalb wurde es als »einheitliche Zahl« bezeichnet, weil das Eine alles in sich selbst enthält, genauso wie in der Zahl »Eins« jede Vielheit der Zahlen unvermischt und unverschmolzen, unverteilt und untrennbar [enthalten ist].

## 52

Dieses Kapitel[602] ist voll scharfsinniger Gedanken, oh Hörer. Denken wir also an den Sinn – den Grund aller Wörter.

»*Jedes Ewigseiende ist auf einmal ganz.*«[603] Dies bedeutet, daß es auf einmal alles hat und nicht in der Zeit, [d. h. nicht] so, als ob das Erste entstanden wäre und das Nachfolgende nicht, wie es in den natürlichen und künstlichen Schöpfungen zu sehen ist. Sogar in den himmlischen Wirkungen [ist es so], daß etwas vergeht und etwas kommt, wie das Erste und das Nachfolgende. Im Ewigseienden aber ist es nicht so, weil [in ihm] auf einmal alles ist: das Erste und das Nachfolgende, der Teil und das Ganze, das Wesen und die Wirkung, die Ursache und das Verursachte, wie wir es oben bewiesen haben.

601 Oder: »henadische Zahl«.

602 Eine deutsche Übersetzung eines Teils dieses Kapitels findet sich bei L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 164-165.

603 Prop. 52, Dodds 50, 7.

»*in welchem Maße es ist*«.[604] Was bedeutet »in welchem Maße es ist«? Das heißt, es ist entweder geisthaft oder geistig, denn das Geisthafte unterscheidet sich vom Geist, genauso wie die Seele vom Seelischen.

»*in welchem Maße sein Sein möglich ist*«,[605] [bedeutet, daß] im selben Maße seine Wirkungen und Teile unbewegt auf einmal bei ihm sind.

»*und die Wirkung bezüglich des Wesens*«.[606] Damit sagt er, daß jedes geistige Wesen die Wirkung und das Wesen auf einmal besitzt, denn die Wirkung besteht zusammen mit dem Wesen, im Unterschied zur Seele. Das Wesen der Seele ist nämlich in der Ewigkeit, ihre Wirkung aber in der Zeit. Und das Wesen [der Seele] entfaltet seine Wirkung nicht auf immanente und [mit]bestehende Weise, sondern akzidentell, aber nicht als eine von außen hinzukommende [Aktivität], wie es *Aphrodisias* meinte,[607] sondern als eine in ihm seiende und sich erinnernde. So hat z. B. das Feuer Hitze nicht durch ein von außen verursachtes Anzünden, sondern als eine innere und natürliche [Kraft];[608] so [hat] auch die Seele [ihr Wesen] infolge der Erinnerung der Wirkungen, die ihre eigenen sind – und nicht als von außen allmählich wahrgenommene Empfindungen. Wir aber wollen unsere Aufmerksamkeit

[604] »რაჲზომჳე და არს« (Petrizi, II, 113, 33). Bei Petrizi steht dieser Ausdruck an der Stelle des ὃ μήπω ἔστιν: Prop. 52, Dodds 50, 9. Im Griechischen kommt die Wendung Petrizis nicht vor. Aber Petrizi schreibt sogar den Kommentar zu diesem Ausdruck. Hatte er eine andere Vorlage?

[605] Prop. 52, Dodds 50, 10.

[606] Prop. 52, Dodds 50, 11-12. »და მოქმედებაჲცა არსებისა მიმართ.« Vielleicht folgt Petrizi der Variante CM: πρὸς τὴν οὐσίαν (acc.) und nicht dem von Dodds im Haupttext angegeben πρὸς τῇ οὐσίᾳ (dat.)?

[607] Vgl. Alex. Aphrod., *in Arist. de anima*, Suppl. Arist., Bd. II, pars I, S. 21-24, ed. Bruns; Alex. Aphrod., *Scripta minora*, *Reliqua*, Suppl. Arist., Bd. II, pars II, S. 55, ed. Bruns; Alex. Aphrod., *in Arist. Metaphys*. XI, 8 1073 a14, CAG I, S. 701, ed. Hayduck. In einem ähnlichen Kontext wird Alexander von Aphrodisias von Petrizi auch im 64. Kapitel seines Kommentars erwähnt. Zu Alexander von Aphrodisias in den Schriften Petrizis siehe L. Alexidze »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 164 und »Griechische Philosophie«, S.159-161.

[608] Dieser Argumentation liegt anscheinend Plotins Differenzierung zwischen einer ἐνέργεια τῆς οὐσίας und einer ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας, die aus der wesentlichen ἐνέργεια hervorgeht, zugrunde, zumal bereits Plotin das Feuerbeispiel heranzieht, um diese Unterscheidung zu illustrieren (Plot., *Enn*. V, 4, 2, 26-33).

der vorliegenden These schenken. Er sagt, daß diejenigen, die als Maß absolut alles vom Ewigseienden haben, in sich selbst auf eine solche Weise bestehen, daß [ihr Sein] über die Zeit und Bewegung sowie [über] die Verhältnisse zwischen Erstem und Nachfolgendem erhaben ist.

»*Und so entsteht sofort [auch die Wirkung] im selben Maß der Vollkommenheit.*«[609] Er hat »sofort« hinzugefügt als das, was das Zeitlose und das Schnellste ist. Unter den Zeitlichen ist das »*nyn*«[610], [d.h.] das »jetzt«, das Schnellste und am meisten Zeitlose, und unter den Körperlichen das »*stoma*«[611], [d.h.] der Punkt. Denn jede Zeit braucht Ausdehnung von irgendwelchem Maß. Alles aber, was nicht ausgedehnt ist, ist über die Zeit und die Bewegung erhaben. [Genauso ist] jede zeitlose Wirkung über die Bewegung erhaben. Denn [im Fall des Zeitlosen] ist das Ganze da und auf einmal [anwesend], und das Nachfolgende ist nicht im Ersten [enthalten], sondern im »da« und im »sofort« gibt es kein Erstes und kein Nachfolgendes.

»*Wenn es das Ewigseiende ist, wie auch der Name klarmacht, daß [dies] ewig ist …*«[612] Das Gattungssein[613] beim Ewigseienden ist [etwas] ganz anderes [als bei anderen Seienden], denn bei ihnen [d. h. im Fall der Gattungen des Ewigseienden] besteht nichts als das Erste und das Nachfolgende, wie es in der Zeit der Fall ist. Wo man [aber] das Erste und das Nachfolgende findet, soll dies als »Werden« und nicht als »Seiendes« bezeichnet werden. Wir haben gelernt, daß das Seiende, das als Gattung [Form] besteht, nicht *wird*, wie es von *Aristoteles* bewiesen wurde.[614] Das Körperliche aber *wird* ständig, weil das Erste entflohen ist und das Nachfolgende, das auf solche Weise [sein] ständiges Sein erworben hat, hinzukommt. [Deshalb] dürfe es nicht, sagt der göttliche *Platon*, als »Seiendes« bezeichnet werden.[615] Wenn aber jemand es trotzdem so nennt, dann soll diese Benennung nur aufgrund der

609 Prop. 52, Dodds 50, 12-13.

610 Entspricht dem griechischen νῦν.

611 Entspricht dem griechischen στόμα.

612 Prop. 52, Dodds 50, 15.

613 გუარ ყოფა.

614 Arist., *Metaph.* VI 9, 1034b7-8: οὐ μόνον δὲ περὶ τῆς οὐσίας ὁ λόγος δηλοῖ τὸ μὴ γίγνεσθαι τὸ εἶδος. Vgl. Petrizi, Kap. 3 und Arist., *Ph.* I 6, 190a23-24.

615 Pl., *Ti.* 27d5–28a4.

Namensidentität gemacht werden und nicht wesensgemäß, genauso wie das Lebewesen und [sein] Abbild [mit gleichen Namen bezeichnet werden].

»*Wo aber weder das Erste noch das Nachfolgende ist, dort ist weder ›es war‹ und ›es wird sein‹, sondern nur ›es ist‹.*«[616] Diese These schließt aus der Welt der Unkörperlichen die Vergangenheit und die Zukunft völlig aus und verleiht nur dem Wesenden [als dem Gegenwärtigen die Fähigkeit], in den Geisthaften zu verharren. Das »es war« aber im Sinne der Vergangenheit sowie das Zukünftige macht er *Exorie*[617] und behauptet, daß das wahre Seiende (არსსა) nur im »es ist« (არსსა) besteht, soweit es die Wirkung als immanenten [Aspekt seines] Wesens besitzt.

So muß man wissen, daß die Ursache der geisthaften Ganzheit das Ewigseiende ist. Das aber, was als Ursache und Wesensgebendes ewigseiend ist, besitzt alles in sich einheitlich, die Teile sowie die Wirkung, die Ursache sowie das Verursachte.

[616] Prop. 52, Dodds 50, 18-19. Am Ende des Zitats steht bei Petrizi: »ოდენ იყო«. d. h. »nur ›es war‹«. Wir haben aber so übersetzt, wie es sein sollte, auch weil der nachfolgende Kommentar Petrizis bestätigt, daß dieser Textabschnitt bei Proklos von ihm so verstanden wurde. In der reinen Übersetzung der *Elementatio* sind die letzten Worte dieses Zitats ergänzt: »ოდენ იყოჲ რომელი იყოს«, d. h. »nur ›es war‹, welches ›wird‹«. Damit kann nur diejenige Vergangenheit gemeint sein, die auch in Zukunft ist bzw. die auch gegenwärtig und in dem Sinne ewig ist. Warum aber hat Petrizi diese Gegenwärtigkeit auf so komplizierte Weise ausgedrückt? Wahrscheinlich hatte er eine andere Vorlage. Jedenfalls wurde der Sinn von ihm so verstanden, wie es der griechische Text nahelegt, was auch der nachfolgende Kommentar zeigt. Es könnte noch eine weitere Erklärung für die Ersetzung der Form der Gegenwart durch die Vergangenheit geben: Das Verb »sein« in der 3. Pers. sing. lautet auf Altgeorg. არს. Diese Verbform aber ist gleichlautend mit dem Begriff »das Wesende«. Vielleicht wollte Petrizi diese Homonymie vermeiden und hat deshalb selbst das »es ist« des Proklos durch »›es war‹, welches ›wird‹« ersetzt. Im Kommentar aber benutzt er selbst diese Homonymie und behauptet, es handele sich um das Gegenwärtige (das Wesende). Vgl. Kap. 18.

[617] Das heißt, er verbannt es aus diesem Bereich. Auch hier benutzt Petrizi das griechische Wort.

## 53

»*Die Ewigkeit geht allem Ewigen voran, und die Zeit steht allen Zeitlichen voran.*«[618] In diesem Kapitel werden von [Proklos] die Prinzipien und die *hedräischen*[619] Prinzipien [d. h. die Grundprinzipien] dargelegt. Er sagt, das Ewigseiende herrsche über alle, die aus ihm entstanden sind, und die Zeit hält alle Zeitlichen zusammen, denn die Ursachen gehen immer dem Verursachten voran, und diejenigen, die über die Ursachen erhaben sind, gehen den Ursachen voran.

»Dann ist klar, daß die Ewigkeit etwas anderes ist als das Ewige in der Ewigkeit und die selbständige Ewigkeit wieder etwas anderes ist.«[620] Hier müssen wir uns daran erinnern, was oben über die Ursache und das Verursachte gesagt wurde, damit das Wort klar wird. Das Verursachte kann nach drei Arten verstanden werden: *kat' aitian*, *kat' hyparxin* und *kata methexin*. Dasselbe sollst du auch bezüglich der Ewigkeit annehmen, denn die Ewigkeit kann man auf drei Arten betrachten: erstens in [ihrer] Ursache, wie das Eine in ihr, zweitens in ihrer Eigentümlichkeit, die ihr [eigenes] Sein ist, und drittens in den Verursachten, die von ihr stammen.

Jetzt erklären wir diesen Gedanken. Der große *Parmenides* meint, daß die Ursache und der Vater der Ewigkeit das Wahrhaft-Seiende sei. Er beweist, daß die einheitliche Sphäre des Wahrhaft-Seienden die Ursache des Ewigen ist, denn in ihr ist die Ewigkeit, genauso wie in der Eins Zwei ist.[621] Weiter, die Ewigkeit [ist] in sich selbst, genauso wie die Zwei in sich selbst ist und in

618 Prop. 53, Dodds 50, 24-25. — Eine deutsche Übersetzung eines Teils dieses Kapitels (hier etwas geändert) findet sich bei L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 165-166.

619 Abgeleitet von griech. ἕδρα: Sitz, Grund.

620 Prop. 53, Dodds 50, 27-29.

621 Über das Seiende bei Parmenides, B 8, in: DK 1, S. 235, 5-6; das Seiende als »wohlgerundete Kugel« (εὐκύκλου σφαίρης): Parmenides, B 8, in: DK 1, S. 238, 43. Man kann die ersten drei Sätze auch etwas anders übersetzen: »Jetzt erklären wir diesen Gedanken. [Proklos] behauptet, daß die Ursache und der Vater der Ewigkeit das Wahrhaft-Seiende sei. Der große *Parmenides* beweist, daß die einheitliche Sphäre des Wahrhaft-Seienden die Ursache des Ewigen ist, denn in ihr ist die Ewigkeit, genauso wie in der Eins Zwei ist.«

ihrer Eigentümlichkeit. Ferner, die Zwei ist auch in den Nachfolgenden, wie [z. B.] in der Vier und der Acht. Auf dieselbe Art und Weise können die Ewigkeit und die Zeit auf drei Arten gesehen werden, genauso wie jede Ursache und das Verursachte: Dasjenige, das [an der Ursache teil]hat, gehört zu den Nachfolgenden und Verursachten, denn diejenigen, die [an den] Ursachen [teil]haben, sind die Nachfolgenden und Verursachten. Zu den anderen aber, [an denen etwas teil]hat, gehört die seiende Ursache[622], die ihr Selbst besitzt. An ihr haben die Nachfolgenden und die von ihr [Verursachten teil]. Und es gibt noch die, [an denen] keine [Teil]habe möglich ist. Als dasjenige, an dem nichts [teil]hat, bezeichnet er das, was in der ersten Ursache wie in dem, was erhaben ist, zu sehen ist, genauso wie die Zwei in der Eins [zu sehen ist]. Denn [an einer solchen Ursache] haben die von ihr stammenden Verursachten nicht [teil].

Diese ganze These wird also dreifach unterteilt: das [Teil]habende, das, [an dem etwas teil]hat, und das, [an dem] keine [Teil]habe möglich ist. Das [Teil]habende [hat die Bedeutung] des Verursachten, weil das Verursachte die Ursache bei sich hat. Das, [an dem etwas teil]hat, [hat die Bedeutung] des Selbst-Seins der Ursache, weil [an ihr etwas teil]hat. Das, [an dem] keine [Teil]habe möglich ist, sollst du in der erhabensten Ursache, wie im Einen, sehen.

»*diese beiden [d. h. die Ewigkeit und die Zeit, die] die ersten und unpartizipierten [sind], [haben] überall und in allen dieselbe Grenze [d. h. sie sind überall dieselben]*.«[623] Als »beide« und »das, an dem nichts [teil]hat« werden von ihm die ersten Ursachen der *Seira* bezeichnet, wie hier die der Ewigkeit und der Zeit. Er hat [damit] hier zwei Maße für alles bestimmt, was als Wesendes bezeichnet wird. Denn alles Ewigseiende wird in der Ewigkeit gemessen, und alles, was im zeitlichen Verlauf[624] ist, [wird] in der Zeit [gemessen].

---

622 მყოფობითი მიზეზი.

623 »ამათ უკუე მრჩობლთა, პირელთა და თანუქონოთა, ყოველგან ყოველთა შორის იგივე და ერთი საზღვარი« (Petrizi, II, 116, 21-22): Prop. 53, Dodds 52, 1-2: τούτων μὲν ἑκάτερος τῶν ἀμεθέκτων πανταχοῦ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ αὐτός. Die Übersetzung Petrizis ist etwas ausführlicher als das Original.

624 ოდესვეობასა შორის.

»*Diejenigen aber, an denen etwas [teil]hat, sind als solche nur in denjenigen, die an ihnen teilhaben*.«[625] Das bedeutet, daß alle, die an den Ersten teilhaben, nur an den Ersten teilhaben und an ihnen partizipieren. Sie selbst aber werden von den Ersten nicht partizipiert, weil die Nachfolgenden [ihr] Sein von den Ersten bekommen und nicht die Ersten von den Nachfolgenden.

»*Es gibt die Ewigkeit der Ewigkeiten, und es gibt die Zeit der Zeiten; sie sind die, die denen, die an ihnen teilhaben, eigenständiges Sein verleihen*[626].«[627] Jetzt untersuchen wir, was die Ewigkeit der Ewigkeiten und die Zeit der Zeiten ist. Hier führt er die Regel des Universellen[628] und des Teils ein, denn die universelle und erste Ewigkeit schließt alle Teil-Ewigkeiten in sich ein, genauso wie die erste universelle Zeit alle Teil-Zeiten. Die erste Ewigkeit befindet sich im ersten Geist, der von uns als »Wahrhaft-Seiendes« gepriesen wird, genauso wie die erste Zeit im ersten Körper, d. h. im Himmel; der Zusammenhalt der Geister [ist also im] Wahrhaft-Seienden. Der Himmel ist das, was das eigenständige Sein verleiht, und die Ursache für alle, die aus ihm entstanden sind, und für alle Teile, genauso wie das Wahrhaft-Seiende [Ursache] aller Ewigkeiten ist, oder, wie Parmenides sagt, »*Aion aioni pelazei*.«[629] Dieser Ausspruch weist auf den getrennten und vereinzelten Zustand hin[630], denn er sagt, »die Ewigkeit umläuft die Ewigkeit«, d. h. [die Ewigkeit] umfaßt [die Ewigkeit]. Denn die Natur aller Ewigkeiten ist nicht gleich, genauso wie die

625 Prop. 53, Dodds 52, 2-3.

626 მაგუამოვნებელ.

627 Prop. 53, Dodds 52, 5-7.

628 საყოველთაოჲსა.

629 Die genaue Lesart bei Petrizi lautet: »*eon eoni pelazi*«. Dabei konnte als »*eon*« ἐόν sowie αἰών gelesen werden. Daß Petrizi aber weiter über die Ewigkeit spricht, weist darauf hin, daß er selbst im Fragment des Parmenides »ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει« (Parmenides, B 8, in: DK 1, S.237, 25 [6. Auflage 1951]) ἐόν als αἰών ansah (auch die Form des Dativs »*eoni*« bei Petrizi bestätigt, daß er »die Ewigkeit« meinte). Bestimmt ging Petrizi davon aus, daß im Platonismus das (Wahrhaft)-Seiende als das Ewig-Seiende verstanden wurde. Zu dieser Stelle s. S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXXIV, und G. Tewsadze, »Zum Verständnis des 53. Kapitels der Kommentare des Ioane Petrizi«, in: *Mazne* 4 (1964), S. 277.

630 Damit ist möglicherweise Petrizis Kommentar zufolge der Zustand der einzelnen Ewigkeiten innerhalb der allgemeinen Ewigkeit gemeint.

Natur der Zeiten auch nicht gleich ist. Denn anders ist die Natur in der großen Sphäre der Zeit, anders bei *Kronos*, anders beim großen *Dios*, anders bei *Ares*, anders beim großen *Apollon*, anders bei *Hermes*, der *prometheios* [d. h. voraussehend] ist, anders bei der freudebringenden Liebe von *Aphrodite*, und noch anders [ist die Zeit] des Kreisens bei *Artemis*. Denn sie alle haben verschiedene Kreise der Zeit sowie der Bewegung.[631] Und woher hätten sie diese Kräfte bekommen, wenn nicht von den Erstgeborenen und den Ursachen, die die ewig seienden Ewigkeiten sind?

## 54

»*Jede Ewigkeit wird von den Ewigen partizipiert und die Zeit von den In-der-Zeit-Seienden.*«[632] Das bedeutet, daß jede Ewigkeit an alle ihr Entstammten ihre Eigentümlichkeiten weitergibt und [von ihnen] wie die Ursache von den Verursachten partizipiert wird. Damit aber, daß er »jede« gesagt hat, hat er uns auf die Mehrzahl der Ewigkeiten sowie der Zeiten in der Natur hingewiesen. Denn [auch] jede Zeit gibt alle ihre Eigentümlichkeiten denen, die von ihr entstehen und die in ihr sind, weiter.

»*und nur diese zwei sind die Grenzen und die Maße des Lebens und der Bewegung in den Seienden.*«[633] Hast du verstanden, oh Hörer? Es gibt also zwei Maße und Grenzen des Seienden, denn einige werden von der Ewigkeit umfaßt und erhalten, d. h. gemessen, und die anderen von der Zeit. Die Ewigkeit ist die Ursache jedes Lebens und jeder Gattung. Die Zeit ist die Ursache und wesensgebend[634] für jede Bewegung der Natur sowie die Selbstbewegung, soweit [die Zeit] das Abbild und *Agalma* der Ewigkeit ist. Denn die Zeit ist

631 Zu den verschiedenen Zeiten eines Umlaufs bei verschiedenen Planeten s. Procl., *in Ti.* III, 54-57; 88.

632 »ყოველი საუკუნოდ თანსაქონო არს საუკუნის-გამოთა, და ყოველი ჟამი ჟამის-შორისთა« (Petrizi, II, 117, 25-26) Prop. 53, Dodds 52, 8-9. Πᾶς αἰὼν μέτρον ἐστὶ τῶν αἰωνίων, καὶ πᾶς χρόνος τῶν ἐν χρόνῳ. Warum Petrizi hier μέτρον nicht mit საზომი wie in anderen Fällen übersetzt hat, ist unklar.

633 Prop. 54, Dodds 52, 9-10. Etwas ergänzt übersetzt.

634 მაარსებელ.

nichts anderes als die Statue und das Abbild der Ewigkeit. Die Ewigkeit schafft und bildet alles in Unbewegtheit und Gleichheit, und die Zeit ahmt sie nur nach. Denn [die Ewigkeit] besitzt ihre Eigentümlichkeit auf nicht fließende Weise, und sie steht fest in Gleichheit und in seliger Selbigkeit. Die Zeit aber hält ständig alles in sich selbst in Bewegung und Änderung.

»*Jedes Messende mißt entweder in Segmenten [»teilhaft«] oder indem es sich zugleich als Ganzes einheitlich dem von ihm Gemessenen anpaßt*.«[635] Hier teilt er die Zeit und das Messen durch die Zeit zweifach. Die [eine] Zeit ist segmentiert und mißt in Segmenten. Nehmen wir ein Beispiel: Segmentiert ist die Zeit der sieben geteilten Sphären, d. h. der Sonne und ihrer Verwandten. Einer von ihnen ist *Apollon*, weil jede Zeit der sterblichen Lebewesen von der Kreisbewegung der Zeiten in *Apollon* gemessen wird. Die Zeit aller lebendiggewordenen sterblichen [Wesen] wird von der Herrschaft derjenigen Zeiten geleitet und zusammengehalten, die in *Apollon* sind. Das Maß seiner Bewegungen [ist das Maß] aller Bewegungen der Lebewesen. Das wird an dem Alter der Lebewesen klar.

Und weiter: Die universelle Zeit, die in der universellen Sphäre und in der Ganzheit des Himmels empfunden wird, hält die Ganzheit der vier Elemente und Glieder zusammen. Denn die Ganzheit von allen[636] ist ewig wie die Natur von allen Sphären und dieser vier Elemente und die Natur von allen Lebewesen. Die Ganzheit von allen ist also einheitlich in der universellen Zeit gegründet. Die universelle Zeit verharrt unbewegt in der Ewigkeit, genauso wie alle von ihr Entstammten, wie [z. B.] die Ganzheit aller Naturen.

Das »Irgendwann« und das »Im-zeitlichen-Verlauf« gehören zu [der Natur] der Sterblichen und der Teilhaften. Denn irgendein Mensch stirbt oder ein Pferd oder ein Hirsch oder ein Fisch, aber nicht ihre Natur, wie z. B. die Menschheit, die Pferdheit usw. Auch die vier Elemente entstehen und vergehen den Teilen, nicht aber der Ganzheit gemäß. Denn [nur] ein Teil des Feuers wurde zunichte und ist Erde geworden, als die Hitze in ihm ausgelöscht wurde; und [nur] ein Teil des Wassers wurde zunichte, als er Luft geworden

[635] Prop. 54, Dodds 52, 11-12.

[636] ყოველთაჲ. Dieses Wort kann bei Petrizi folgende Bedeutungen besitzen: »von allen«, »von den Universellen« (oder: »von den Ganzen«). Dieses Problem der Übersetzung gibt es auch in Kap. 55.

ist und seine Kühle verloren hat. Auf ähnliche Weise wurde ein Teil der Luft zunichte (aber nicht die Ganzheit!), als er seine Hitze verloren hat, wie *Aristoteles* uns darüber belehrt im Buch *Über Werden und Vergehen*, das er *Peri geneseos und phthoras*[637] genannt hat.

Es muß also beim Lernen erkannt werden, daß die Ganzheit von allen in der universellen Zeit ist und die universelle Zeit in der Ewigkeit.

## 55

»*Jedes der Zeit gemäß Bestehende ist entweder in den immerseienden Zeiten oder es hat irgendwann einmal [sein] eigenständiges Sein in einem Teil der Zeit erlangt*.«[638] Hier unterscheidet er die Immerseienden und die im Verlauf der Zeit Seienden, die sterblich sind. Denn die Natur aller Sterblichen ist durch die segmentierte Zeit strukturiert. Die [Natur] der Unsterblichen und Immerseienden aber wird von der universellen Zeit erzeugt und verharrt in der Ewigkeit. Was aber die Ganzheiten sind – die Natur und die Zeit –, das haben wir oben ausführlich erläutert.

»*Alle wesentlichen Hervorgänge finden aufgrund der Ähnlichkeit statt*.«[639] Hast du verstanden, oh Hörer? Er hat angefangen, *kataskeue*[640] der Beweise zu erstellen aufgrund des Ähnlichen und Unähnlichen. Er beweist also, daß die Ähnlichen den Unähnlichen vorangehen und Vorzug haben; sie sind mit denjenigen, die ihnen ähnlich sind, verbunden und von ihnen unabtrennbar. Die Unähnlichen aber sind im Maße ihrer Unähnlichkeit von den Ersten und ihren Prinzipien und Ursachen weit entfernt und ihnen irgendwie fremd.

»*Die Ähnlichen sind ihnen [d. h. den Ersten] in höherem Maße eigen als die Unähnlichen*.«[641] Wir müssen in der Dichte und im Haufen der Thesen den

[637] Vgl. Arist., *GC* II 3, 330b-331b (Tewsadze, *Petrizi russisch*, S. 259).

[638] Prop. 55, Dodds 52, 15-16.

[639] Prop. 55, Dodds 52, 17, aber kein »wesentlichen« im Griech.

[640] κατασκευή ist ein logischer Fachbegriff, der von Petrizi im ersten Kapitel seines Kommentars als »Anordnen, welches die Zusammensetzung und die Erarbeitung der für den Beweis tauglichen [Glieder] ist« definiert wurde.

[641] Prop. 55, Dodds 52, 18-19.

Weg finden und nicht wie Bücherlose und Ungebildete die Ursache unserer Unkenntnisse in den Büchern und Thesen suchen und sie beschuldigen. Hier teilt er alles Zeitliche in zwei [Bereiche] und behauptet, daß die universelle Natur von allen im universellen Himmel und in der universellen Zeit sei, und er stellt [die universelle Zeit] als Ähnlichkeit der Ewigkeit, besonders als ihre Statue und ihr Abbild dar. Denn die Universellen sind der Ewigkeit besonders ähnlich: zuerst wegen des Immerseins, zweitens wegen des einheitlichen Bewahrens von allen Teilen in sich selbst und drittens wegen der Erhabenheit, die Ehre der Ursächlichkeit und Vorzüglichkeit zu besitzen. Die Teilhaften aber sind desto ferner, je weniger sie [dem Ursprung] ähnlich sind. Wenn du aber hier »die Ferne« und »die Nähe« hörst, verstehe sie nicht im Sinne des Ortes, sondern [im Sinne ihrer] Fähigkeit und Gleichheit. Deshalb ist die Natur der Unsterblichen und der Ganzheiten für die Ewigkeit befähigter und geeigneter [als die Natur der Sterblichen und der Teilhaften].

»*Es ist unmöglich für dasjenige, das in einem Teil der Zeit geworden ist, an den Ewigen teilzuhaben, weil eines das Werdende ist, anderes aber das Seiende.*«[642] Die ganze These dieses Kapitels führt zu drei [Punkten] und läßt sich in drei [Aspekte] unterteilen: das, was in der Ewigkeit ist; das, was in der universellen Zeit ist; das, was in der segmentierten Zeit ist.

Jetzt höre, daß bei den In-der-Ewigkeit-Seienden weder eine Bewegung noch irgendeine Zerstörung der Gattung bzw. des unkörperlichen Zustandes stattfindet, weil sie immer in der Selbigkeit verharren und als Quelle existieren.

Diejenigen, die in der universellen Zeit sind, haben in höherem Maße [als die in der segmentierten Zeit Seienden] an der [Ewigkeit] teil und Ähnlichkeit mit ihr, weil sie ständig und immer werdend sind. Aber [genau] wegen des Werdens unterscheiden sie sich von [der Ewigkeit], weil sie sich ständig im Fließen verwirklichen und [dabei] verschiedene Änderungen erleiden. So ist die ganze Fülle des Himmels und die universelle Natur von allen: ihr [eigenes] Sein steht fest in der Ewigkeit. Die verschiedenen Änderungen aber finden in der universellen Zeit statt, weil sie dem mal Werdenden und mal Seienden besonders ähnlich ist und es nachahmt. So ist die fließende Natur der Sterblichen: Alle Naturen der Sterblichen und die Teile der vier Elemente sowie die Bewegungen der oberen [Sphären] werden vom zeitlichen Verlauf

[642] Prop. 55, Dodds 52, 19-21.

umfaßt. Die universellen Naturen und die Struktur der Fülle des Himmels befinden sich immer im Werden und in der Bewegung. Wenn die Seienden, die im zeitlichen Verlauf sich befinden, an den Ewigen teilhaben, dann haben sie an ihnen durch das ständig und immer Werdende teil. Die Vermittler für die, die vom zeitlichen Verlauf umfaßt werden, sind also die immer Werdenden, weil sie in höherem Maße die Abbilder der unsterblichen Teile und ihnen ähnlicher sind.

»*Der Vermittler zwischen den im zeitlichen Verlauf Werdenden und den immer Seienden ist entweder das ständig Werdende oder das irgendwann Werdende*[643] *oder das Nicht-Wirklich-Seiende*[644] *oder das Seiende der zeitweilig Seienden,*[645] *[was] unmöglich ist.*«[646] Hier untersucht er wieder die Dichte der Beweise und sagt, daß als Vermittler zwischen den immer Seienden, die in der Ewigkeit sind, und den Seienden, die im zeitlichen Verlauf sind und die vergänglich und sterblich sind, das ständig Werdende steht. Das ist die Natur der Universellen und der Himmlischen. Wenn du aber »das Nicht-Wirklich-Seiende« hörst, bringe das in Zusammenhang mit den Sterblichen und zeitweilig Seienden, denn das bloße Nicht-Sein bei ihnen besteht zusammen mit dem bloßen Sein, wie es gesagt wird, daß *Sokrates* [sein] Sein im Fließen und Zerfließen hat.[647]

»*Das Irgendwann-Nicht-Wirklich-Seiende ist mit dem Werdenden identisch.*«[648] Verstehst du den Sinn dieser These? Zuerst hat er als Vermittler zwischen den zeitweilig Seienden und den Immerseienden die Ständigen

---

643 Hier wurde von Petrizi τοῦτο δέ ἐστιν ausgelassen (Dodds 52, 24), sowohl im Kommentar als auch in der Übersetzung. Er folgt also den Handschriften MW nach der Bezeichnung von Dodds.

644 არაობით მყოფი. Hier scheint ποτέ (Dodds 52, 24) bei Petrizi wie in den griech. Handschr. BCDMW zu fehlen.

645 ποτὲ ὄντως ὄν scheint Petrizi als ποτὲ ὄντων ὄν (gen. pl.) gelesen zu haben.

646 Prop. 55, Dodds 52, 23-26. Bei Petrizi ist ἀλλὰ τὸ ποτὲ ὄντως ὄν (Dodds 52, 25) ausgelassen.

647 Eine andere Interpretationsmöglichkeit bietet die russische Übersetzung: »… wie Sokrates sagt, daß [die vergänglichen Dinge] ihr Sein im Fließen … haben.« (Tewsadze, *Petrizi russisch*, S. 131). Inhaltlich ist diese Übersetzung gut, nur erlaubt uns leider die Grammatik dieses Satzes nicht, ihn so zu übertragen.

648 Prop. 55, Dodds 52, 26.

festgestellt, soweit sie durch ihre Unsterblichkeit an den Immerseienden teilhaben. Durch das ständige Werden aber hat er ihren Unterschied von den Immerseienden gezeigt. Aber weder ihre Beständigkeit noch ihre Veränderung wurde [von Proklos] als völlig untätig erwiesen, denn er hat die Natur aller zeitweilig [Seienden] und Sterblichen mit Bewegung und Veränderung verbunden. Die Natur aller Beweglichen stammt von den Bewegungen des Himmels und der Sonne. Dort liegt der Anfang der *Heimarmene* und des Schicksals.

»*Daher ist klar, daß es zwei Arten des Immerseins gibt: die ewige und die zeitliche*.«[649] Die Arten des Immerseins lassen sich in zwei teilen. Das Immersein, das mit der Unbewegtheit verbunden ist, ist ewig. Das zeitliche Immersein aber gehört zur Beständigkeit und der durch die Bewegung [verwirklichten] Veränderung.

»*Eine [Art der Ewigkeit] enthält [ihr] Sein in sich auf vereinigte Weise und alle zugleich zusammen, die andere aber ist ausgegossen und auf die zeitliche Ausdehnung verbreitet*.«[650] Hier werden die Thesen bezüglich des Geteilten und Ungeteilten eingeführt. Alles Ewige wurde von der einheitlichen Sphäre erfaßt. Wie im Einen die Vielheit aller Zahlen ungeteilt und unausgedehnt ist, genauso ist im Wahrhaft-Seienden alles einheitlich, und das ist der Himmel aller Ewigkeiten. Alles Zeitliche aber ist verströmt und verbreitet und wird von den Teilen umfaßt.

»*Und eine [Art der Ewigkeit ist] als Ganzes an sich selbst, die andere aber [besteht] aus Teilen, die voneinander als Erstes und Nachfolgendes getrennt sind*.«[651] Hast du verstanden, daß die An-sich-Seienden und die Teilhaften sich voneinander unterscheiden? Die An-sich-Seienden sind die Gattungen in der Ewigkeit und die Eigentümlichkeiten der Zahlen im Einen. Sie sind weder zusammengeflossen noch vermischt, sondern einheitlich, und sie sind zugleich voneinander ohne Vereinigung abgetrennt. Denn dem Vereinigten ist hier das Los dessen zuteil geworden, was durch die Teile vereinigt ist, das Einheitliche aber ist dann das [Ab]bild des ungeteilten Wesens. Alles

649 Prop. 55, Dodds 52, 30-31.

650 Prop. 55, Dodds 52, 32-54, 1.

651 Prop. 55, Dodds 54, 2-3.

Zeitliche dagegen ist vereinigt, geteilt und ausgedehnt, aber nicht eins und einheitlich.

## 56

»*Jedes von den Nachfolgenden Erzeugte wird in höherem Maße von den ersten Ursachen erzeugt, von denen auch die Nachfolgenden erzeugt worden sind. Wenn die Nachfolgenden [ihr] ganzes Wesen von den Ersten haben, dann haben sie auch die Erzeugungskraft von den Ersten*.«[652] Diese These bedeutet, daß die Nachfolgenden ihre ganze Kraft, die sie besitzen, sei es die gebärende [Kraft] oder die zusammenhaltende, von den Ersten haben. Da die Wesen der Nachfolgenden von den Ersten hervorgebracht werden, sind deswegen die in ihnen seienden Kräfte und Wirkungen in noch höherem Maße [von den Ersten erzeugt]. Und weil das so ist, gebären und verwesentlichen die Ersten in höherem Maße diejenigen, die von den Nachfolgenden geboren werden und [ihr] Wesen erlangen, wie wir es schon oben und mit Beispielen erklärt haben.

»*Denn die erzeugenden Kräfte sind dem Wesen gemäß in den Erzeugenden und erfüllen ihre Wesen*.«[653] Die ganze These dieses Kapitels lautet, daß jede Ursächlichkeit der Ursachen und jede Gebärfähigkeit der Gebärenden vom erhabensten Gebärenden und der erhabensten Ursache abhängen. Denn genau [diese Ursache] gibt allen Kräften und Ursachen [die Fähigkeit dazu], daß auch ihre Nachfolger zu Gebärenden und Erzeugenden der ihnen Untergeordneten werden [können]. Dadurch, daß sie selbst gebären und das Sein [den Nachfolgern] weitergeben [können], spiegeln sie [diese Ursache] am besten wider und werden ihr am ähnlichsten sein. Denn die Gebärenden sind die besten Abbilder und Bilder dessen, was alles gebiert, und die Ursachen der Nachfolgenden sind der Ursache aller besonders ähnlich. Diejenigen aber, denen das Los der Prinzipien des Gebärens, des Hervorbringens und der Ursächlichkeit in irgendeinem Maße zuteil geworden ist, haben [dies] von nirgendwo anders als vom Erhabensten der Erhabensten bekommen. Wie sie ihre

652 Prop. 56, Dodds 54, 4-8.

653 Prop. 56, Dodds 54, 9-10.

Wesen von ihm haben, genauso auch [ihre] Kräfte und [ihre] Wirkungen, weil alle Kräfte und Wirkungen die Vollendung aller Wesen sind.

»*Es wurde von dort gemäß der Kraft, die selbständiges Sein verleiht, gemessen*«,[654] d. h. gemäß der nicht-ausfließenden [Kraft]. Alle nachfolgenden Ursachen geben ihre Eigentümlichkeiten an die von ihnen Erzeugten weiter. Das Allerhöchste aber gibt nicht auf dieselbe Weise seinen Nachfolgern die Erhabenheit seiner Eigentümlichkeit weiter.

»*Das von ihm Erzeugte und zum Verursachten Gewordene ist durch die erhabenere Ursache zum Verursachten geworden*.«[655] Das bedeutet, daß das vom Ersten und absolut Erhabensten Erzeugte und Verursachte über alle anderen Ursachen erhaben ist. Es ist wie die Ursache der Ursachen und ist mehr [als andere Ursachen] ein Abbild der ursachelosen Ursache.

»*Das, was das eine als Ursache vollendet hat, das hat auch das andere als Verursachtes vollendet*.«[656] Sieh, daß [Proklos] dasjenige, was ständig als Abgesondertes und als »Das« und »Dem« bezeichnet wird, sogar als über die Einheit selbst Erhabenes darstellt; denn er sagt, es habe [das eine] hervorgebracht und als Eines, d. h. als Ursache von allen, vollendet.[657] Er fügt noch hinzu, daß es das von diesem Einen Erzeugte als Verursachtes vollendet hat. Das heißt, daß die Ursache des Einswerdens von allen und der Ursächlichkeit sowie der Verursachten und der Ursache das absolut allerhöchste Eine und das Erzeugende des Einen als desjenigen ist, das ihm [d. h. diesem Erzeugenden] besonders ähnlich und abbildlich ist.

»*[Das eine] ist durch die Teilhabe zum Erzeugenden von anderen geworden und [das andere] durch die Mitgabe*.«[658] Sieh diese These so an, daß auch das

654 Prop. 56, Dodds 54, 12.

655 Prop. 56, Dodds 54, 13.

656 Prop. 56, Dodds 54, 14-15.

657 Hier liegt eher ein Kommentar Petrizis zu seiner eigenen Übersetzung als zum Text des Proklos vor: »als Eines« wurde von Petrizi als »das eine« und »das andere« übersetzt. Dementsprechend hat er den Kommentar auch strukturiert. Es sieht so aus, daß Petrizi seinen Kommentar ausgehend von seiner Übersetzung und nicht ausgehend vom Originaltext aufgebaut hat. Die Übersetzung ist an sich richtig, und die Wendung »das eine« gibt Petrizi die Möglichkeit, erneut über das allerhöchste Eine, das höchste unsagbare Prinzip, das das Einswerden von allen verursacht hat, zu sprechen.

658 Prop. 56, Dodds 54, 19-20.

Erhabenste alle erzeugt, aber [nur] durch die Mitgabe und nicht durch die Teilhabe. Alle anderen Prinzipien der *Seirai* aber bringen durch die Teilhabe hervor, weil sie ihre wesentlichen Eigenschaften weiter mitgeben.[659]

## 57

»*Jede Ursache wirkt vor dem Verursachten und ist auch Erzeugende von mehreren, die auf das Verursachte folgen.*«[660] Schon aufgrund der ersten Beispiele ist klar geworden, daß die Ursache vor dem Verursachten wirkt als [das] über [das Verursachte] Erhabene und daß sie auch in den Nachfolgenden die Kraft ihrer Wirkungen verbreitet, weil das Wahrhaft-Seiende die Ursache des Lebens ist. Wie die erhabenste [Ursache] ist sie aufgrund ihrer Wirkungen die erste, und wie die kräftigste Ursache reicht sie bis zum entferntesten [Punkt]. Denn alles, was von dem [eigenen] Sein und von der Gattung [Form] umfaßt wird, kann sich nicht von dem Gattungsprinzip des Wahrhaft-Seienden ablösen. Denn es ist die erste Gattung [Form] und das erste Wesen, und es ist auf einheitliche Weise der Anfang und die Ursache aller seienden Lebewesen und auch derjenigen [Dinge], die nicht am Leben teilhaben. Das Leben besitzen nur diejenigen, denen die lebenspendende Kraft zuteil geworden ist. Das Eine ist die Ursache aller Seienden und, noch jenseits der Seienden, [ist es auch die Ursache] der Nicht-Seienden, wie es die gattungslose [formlose] Materie ist.[661] Denn nichts kann sich von den Fesseln der Einheit ablösen, sogar das bloße Nicht-Sein der Materie [nicht]. Wie könnte es denn [sonst] für etwas anderes möglich sein, [sich von den Fesseln der Einheit zu lösen], wenn sogar die Materie, obwohl sie formlos ist, eins ist und innerhalb der Grenzen der Einheit?

659 Inhaltlich deutlich, aber sprachlich mehrdeutig ist der Unterschied zwischen »Mitgabe« und »Teilhabe« ausgedrückt.

660 Prop. 57, Dodds 54, 23-24.

661 Auch bei Proklos reicht die Wirkung des Einen bis zur Materie hinab. Procl., *Inst*. prop. 72, 69, 24-29; *in Ti*. I, 209, 13-20; 387, 23 – 388, 16. Siehe auch die Anmerkung von Dodds zu *Inst*. prop. 57, p. 231 und die von Saffrey/Westerink zu *Theol. Plat*., II, p. 92-93; 112; III, p. 122.

So [wird] die Erhabenheit des Einen vom Wahrhaft-Seienden auf erhabene und einheitliche Weise [weitergegeben].

»*Sie [d. h. die Ursache] bringt mit [dem Verursachten zusammen] alles hervor, was nur erzeugt werden kann.*«[662] Wir haben oben bereits erläutert, daß die Ursachen auch in den Verursachten wirken, soweit die Kraft der Verursachten reicht. Und sie verbreiten ihre Wirkungen noch weiter, [bis] in die Niedrigeren.

»*Wenn sie [d. h. die Ursache] vor dem Verursachten erzeugt,*[663] *dann ist klar, daß sie eher als [das Verursachte] mit ihrer erzeugenden Wirkung wirkt.*«[664] Beachte, daß die Ursachen überall dem Wesen sowie der Kraft und der Wirkung gemäß über die Verursachten erhaben bleiben.

»*Jede Ursache wirkt sowohl vor dem Verursachten als auch mit dem Verursachten zusammen und auch nach dem Verursachten.*«[665] So verbreitet sie ihre Wirkungen.

»*Daher ist klar, daß für ebensoviele, für die die Seele Ursache ist, auch der Geist Ursache ist. Es ist aber nicht für ebensoviele, für die der Geist Ursache ist, die Seele Ursache.*«[666] Hast du verstanden, oh Hörer? Für alle, für die die Seele Ursache ist, ist um so mehr auch der Geist [die Ursache], insofern [er auch] die Ursache der Seele ist. Denn die Seele reicht als Ursache bis zu den Seelischen, der Geist aber erstreckt sich als [Ursache] über die Seelischen und Seelenlosen bis zu all denjenigen, denen [lediglich noch] eine Gattung [Form] zuteil geworden ist, wie z. B. den Steinen und ähnlichen [Dingen]. Das herrschende Prinzip aller Gattungen [Formen, Ideen] ist der Geist, der

662 Prop. 57, Dodds 56, 2-3. Der zweite Teil dieses Zitats enthält im georgischen (რაოდენცა შეუძლოს თან წარმოყენებად) genauso wie im griechischen Text keinen Hinweis darauf, was das Subjekt ist, die Ursache oder das Verursachte (vgl. die Übersetzung von Dodds, bei dem das Verursachte das Subjekt ist: »… of all that the consequent is capable of producing«, Dodds 57, 2-3). Wir übersetzen die Übersetzung Petrizis passivisch, um den Hinweis auf das Subjekt zu vermeiden.

663 εἰ δὲ καὶ αὐτὸ πρότερον παράγει (prop. 57, Dodds 56, 4). Es sieht so aus, daß Petrizi αὐτὸ als αὐτοῦ gelesen hat.

664 Prop. 57, Dodds 56, 4-5.

665 Prop. 57, Dodds 56, 5-7.

666 Prop. 57, Dodds 56, 8-9.

das Wahrhaft-Wesende und das Wahrhaft-Seiende ist; er ist der Ort der Gattungen [Formen, Ideen].[667]

»*Auch die Seelenlosen, soweit sie fähig sind, die Gattung [Form] zu bekommen, bekommen den Geist und haben an ihm und an seinen Wirkungen teil.*«[668] Siehe, wie die Gattung [Form], die in den Seelenlosen ist, dadurch, daß sie zur Gattung [Form] geworden ist,[669] die Gattung der Geisthaften nachahmt; denn die Kräfte in ihr sind mannigfaltig, wie wir z. B. gelernt haben, daß auch in den Steinen Kräfte und Wirkungen vorhanden sind, die sich untereinander unterscheiden und spezifisch sind, wie z. B. beim Iakynthos und Amethystos, Diamanten und Magnetstein. Wie [wäre dies möglich], wenn nicht aus den Ursachen und Prinzipien heraus?

»*Für ebensoviele, für die der Geist Ursache ist, ist auch die erste Gutheit Ursache, aber nicht umgekehrt.*«[670] Hast du verstanden, daß das Geisthafte bis zu den Gattungen [Formen seine] Wirkung verbreitet? Die *Stereseis*[671], die Mängel bedeuten, sind keine Gattung [Form]. Als »Mangel« verstehe die Verschiedenheit der Gattungen [Formen] in dem Sinne, daß eine Gattung [Form] Mangel an einer anderen Gattung [Form] hat und so weiter. Diese *Stereseis* sind, wie es von *Aristoteles* bewiesen wurde, Wesen, obwohl sie gattunglos [formlos] sind.[672] Auch in der ersten Materie ist das bloße Sein der *Stereseis,* die Mängel sind, spürbar. Bis zu diesen »Mängeln« aber reicht keine andere Ursache außer der erhabensten Ursache, dem Einen. Über die »Mängel« aber gibt es ein schwieriges und spezielles Buch der Beweise.[673]

---

667 Über den Geist als »Ort der Gattungen« [Formen, Ideen] schreibt Petrizi auch in Kap. 20 und im »Epilog«.

668 Prop. 57, Dodds 56, 12-13.

669 ოჯოგაგუარებითა.

670 Prop. 57, 14-15.

671 Entspr. dem griech. Begriff στέρησις.

672 Vgl. Arist., *Metaph*. X 2, 1053b29–1054a9; XII 4, 1070b12-16; *GC* I 3, 318b16. Andererseits aber bezeichnet Aristoteles »Mangel« als eine Art »eidos«: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδός πῶς ἐστιν, Arist., *Ph*. II 1, 193b19.

673 D. Melikischvilis Meinung nach muß mit »dem Buch der Beweise« die *Analytik* des Aristoteles gemeint sein. Es geht zwar in der *Analytik* (II, 73b21) um στέρησις, aber in einem anderen Sinn als bei Petrizi, der diesen Begriff in bezug auf die Materie benutzt (Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 228). Eine ähnliche Verwendung dieses Wortes

## 58

»*Jedes von mehreren Ursachen Erzeugte ist mehr zusammengesetzt als das von weniger Ursachen Erzeugte*.«[674] Diese Thesen zeigen uns die Einfachheit der Wesen und ihre Zusammensetzung. Es ist allgemein bekannt, daß die einfachsten Wesen göttlicher sind und eher zur Gattung des Einen [gehören als die zusammengesetzten]. Er sagt dies deshalb, weil das aus mehreren Teilen Zusammengesetzte [auch] von mehreren Ursachen erzeugt wird, die Einfachsten aber von wenigen Ursachen [erzeugt werden], was hier auch durch Beispiele deutlich gemacht wurde: Denn das erste Wesen, das das Wahrhaft-Seiende ist, ist aus den henadischen Zahlen, aus der ersten Grenze und der ersten Grenzenlosigkeit entstanden, wie es im *Großen theologischen* [*Werk*] bewiesen wurde.[675] Weiterhin [entstand] das Immerseiende, das Ewigkeit ist, aus dem Wahrhaft-Seienden, und das Selbst-Leben [entstand] aus dem Wahrhaft-Seienden und der Ewigkeit. So ging es mit allen Ordnungen der Geisthaften und Seelischen weiter bis zu diesem sphärischen und körperlichen Kosmos. Es muß also erkannt werden, daß, je einfacher ein Wesen ist, es desto näher dem für alle im gleichen Maße ersehnten Einen steht. Je näher es aber dem Einen steht, desto einfacher und erhabener [ist es] und in desto höherer Zahl verursacht es [Dinge] und [desto] göttlicher und kräftiger ist es. Das aus mehreren Ursachen Entstandene bekommt von allen [Ursachen etwas] und ist [im entsprechenden Maße] vielfältig, je nachdem, aus wie vie-

bezüglich des Nicht-Seienden und der Materie findet sich in der *Physik*. Aristoteles benutzt den Begriff »Steresis« in bezug auf die Materie, und gleichzeitig unterscheidet er sie voneinander: ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον φάμεν εἶναι, Arist., *Ph.* I 9, 192a3-6.

674 Prop. 68, Dodds 56, 17-18.

675 დიდსა სამრთოსმეტყველოსა შორის. Dieses Buch wird auch in den Kap. 151 und 154 erwähnt, in denen es hauptsächlich um die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit geht. A. Kharanaulis Meinung nach ist unter dem »Großen theologischen Buch« möglicherweise *Die Platonische Theologie* zu verstehen (A. Kharanauli, *Die Methode der Quellenbenutzung*, S. 142-143 bei D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 228-229). Speziell über die *Platonische Theologie* des Proklos als Grundlage des Kommentars Petrizis siehe L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 572-587.

len Ursachen es entstanden ist. Das Vielfältige aber ist der Einfachheit und der einheitlichen Kraft fremd und [von ihnen] besonders weit entfernt.

## 59

»*Jedes dem Wesen gemäß Einfache ist entweder besser als die Zusammengesetzten oder niedriger.*«[676] Alle Thesen dieses Kapitels lehren uns folgendes: Zuerst, daß es zwei [absolut] Einfache und Ein[heitlich]e gibt: das eigentlich Erste, [d. h.] Allererste von allen, das erhabenste Eine der Erhabensten, die ursachelose Ursache, die für alle im gleichen Maße [Ursache ist], und das andere Eine, das von einer unbestimmten und *nothos*[677] Meinung gefunden wurde, das wir als »*morphe*lose[678] Materie« bezeichnen. Weiter sehen wir, daß das erhabenste Eine auf erhabenste Weise besser als alle Zusammengesetzten ist, wie die auf die erhabenste Weise abgesonderte Sonne der Geister und der Henaden. Das andere Eine aber, das als »Materie«, »*hypobathron*«[679] und »*pythmen*«[680] bezeichnet wurde, ist das Niedrigste und Letzte. [Sie kommt nach] allen Seienden und Zusammengesetzten und wird deshalb als »form-

676 Prop. 59, Dodds 56, 28-29.

677 D. h. Bastard[Meinung]. Mit diesem Begriff *(nothos)* spielt Petrizi auf Platon, *Ti*. 52a-c an, wo gesagt wird, die 3. Art, die später von Aristoteles mit der Materie gleichgesetzt wird, könne nur durch eine bastardartige Erkenntnis unzureichend erfaßt werden: ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ (52b3). Ein ähnlicher Ausdruck findet sich auch bei Simp., *in Ph.*, 227, 5-22, CAG IX, ed. Diels: »Die Erkenntnis ›gemäß der Analogie‹ von Aristoteles (*Ph*. I 9, 191a7) ist identisch mit der ›Bastard- Meinung‹ von Platon.« (*Ti*. 52b3). Vgl. auch Damascius, *De Principiis* I, 43, 9-44, 2, ed. Ruelle, wo derselbe Ausdruck in bezug auf die Erkenntnis des Einen vorkommt und aus zwei Aspekten besteht: der Erkenntnis mittels der Analogie und der Apophatik (S. Procl., *Theol. Plat*. II, p. XXVII; 99). Vgl. auch Petrizi, Kap. 6 und 32 im Zusammenhang mit Pl., *Ti*. 52b3.

678 D. h. »formlose«.

679 ὑπόβαθρον, d. h. Grund. In *Enneade* VI, 3, 4, 3-4 bezeichnet Plotin die ὕλη als ὑποβάθρα καὶ ἕδρα … τῷ εἴδει.

680 πυθμήν, d. h. Grund.

lose Form«[681] und »unähnliche Ähnlichkeit«[682] bezeichnet. Alle anderen Thesen dieses Kapitels haben wir oben klar erläutert.

## 60

»*Jede Ursache von mehreren ist besser als dasjenige, dem eine geringere Kraft zuteil wurde und das [lediglich] Teile hervorbringt, während [die erste Ursache] die Ganzheit hervorbringt.*«[683] Hast du gehört? Er sagt, daß dasjenige, das die Ganzheiten und [Dinge] in größerer Zahl erzeugt, besser ist als dasjenige, das weniger [Dinge] und [lediglich] Teile erzeugt. Bedenke, daß von den Ursachen einige die Ganzheiten erzeugen, andere aber die Teile. Die Ganzheiten (z. B. die Ganzheit der Geister, d. h. das Wahrhaft-Seiende,) werden von den Henaden und vom Einen erzeugt. Andere einzelne Geister aber (z. B. die Ewigkeit, das Selbst-Leben, der geisthafte *Kronos*, *Rea* und *Dia*) werden vom Wahrhaft-Seienden erschaffen. Die universelle Seele [wiederum wird] vom Wahrhaft-Seienden [erzeugt]. Die universelle Natur aber von der universellen Seele, der universelle Körper von der universellen Natur. Deren Teile [wiederum] von den teilhaften Ursachen, wie es oben bezüglich der Henaden mit Beispielen verdeutlicht wurde. Denn die universelle Seele bringt die Ganzheit der Natur und des Himmels hervor, die einzelne Seele [bringt] einen einzelnen Körper und eine [einzelne] Natur [hervor]. Die Ganzheiten der Wesen sind der Erstheit [d. h. dem primären Status] des Erhabensten ähnlich und ahmen [diese Erstheit] nach, weil sie einheitlicher als die Teile und genauere Abbilder des Einen sind. Sie verbreiten die aus ihnen hervorgehenden Wirkungen weiter [als die Teile]. Denn das Wahrhaft-Seiende ist erhabener als andere einzelne Geister, die universelle Seele ist erhabener als andere einzelne Seelen, und der ganze Körper ist erhabener als alle einzelnen Körper. Auch die Sphäre des Himmels wirkt weiter als alle einzelnen Sphären.

---

[681] ჭსახო სახჭ.

[682] Siehe Kap. 20.

[683] Prop. 60, Dodds 58, 3-5.

## 61

»*Jede ungeteilte und einheitliche Kraft ist Ursache von [Dingen] in größerer Zahl, und jede geteilte [Kraft ist die Ursache] von weniger und niedrigeren [Dingen]*.«[684] In diesen Kapiteln wird immer dieselbe These [erläutert]. Er sagt, daß alle Ganzheiten und ungeteilten Wesen auch [ihrer] Kraft gemäß ungeteilt und einartig sind. Alle vielheitlichen [Dinge] sind auch [ihrem] Wesen und [ihrer] Kraft gemäß vielfältig und geteilt. Das Wesen und Kraft gemäß Vielfache und Geteilte ist in höherem Maße formlos und dem Einen unähnlicher. Dasjenige aber, das formloser und dem Einen unähnlicher ist, ist Schöpfer und Erzeuger von weniger [Dingen], wie es oben schon gezeigt wurde.

## 62

»*Jede Vielheit, die dem Einen näher steht, ist quantitativ geringer als diejenige, die [vom Einen] weiter entfernt ist. Der Kraft gemäß ist sie aber größer, denn sie ist dem Einen ähnlicher [als die weiter entfernte]*.«[685] Er sagt, daß [dasjenige, was] dem Wesen gemäß vielheitlich und geteilt ist, sich auch der Kraft gemäß teilt. Je mehr es aber eines und dem Wesen gemäß einheitlich ist, desto kräftiger und erhabener ist es der Kraft gemäß. Denn die Kräfte korrespondieren den Wesen. Und wenn die Wesen einheitlich sind, dann sind auch ihre Kräfte einheitlich und besonders genaue Abbilder des Einen. Was aber ein besonders genaues Abbild des Einen ist, steht dem Einen am nächsten. Was aber dem Einen am nächsten steht, ist Schöpfer und Ursache [von Dingen] in größerer Zahl.

---

[684] »ყოველი განუნაწილებელი და ერთებრივი ძალი უფროჲსთა არს მიზეზ, ხოლო განნაწილებული უმცროჲსთა და უდარესთა« (Petrizi, II, 127, 29-30): Prop. 61, Dodds 58, 16-17: Πᾶσα δύναμις ἀμέριστος μὲν οὖσα μείζων ἐστί, μεριζομένη δὲ ἐλάττων. Eine eigenartige und ausführlichere Übersetzung Petrizis. Anscheinend wurden μείζων und ἐλάττων von Petrizi als gen. pl. verstanden.

[685] Prop. 62, Dodds 58, 22-23.

## 63

»*Jedes Unpartizipierte erzeugt eine doppelte Ordnung der Partizipierten: [die eine] in den zeitweise Partizipierenden und die andere in den immer und wesensverbunden Partizipierenden.*«[686] Hast du verstanden, Hörer, der du geistig erkennst? Er hat die Quellen aller Wesenden in drei unterteilt. Die Unpartizipierten, die die Anfänge der *Seirai* und die Prinzipien sind. Sie bekommen nichts von ihren Nachfolgern, sondern stehen fest in der Erhabenheit der Anfänge, wie die Ursachen und Quellen der Wesenden, und bekommen nichts von denen, die sie verursachen. Sie erzeugen zwei Arten der ihnen untergeordneten Wesen: die, die an ihnen immer teilhaben, und die, die zeitweise [an ihnen] teilhaben. Als die immer Teilhabenden verstehe alle Ganzheitlichen und Immerseienden, die im nie verlöschenden Licht stehen. So ist z. B. das Wesen der universellen Seele [zu verstehen], weil sie ständig im Geist ist. So [ist auch] das Gewebe dieser körperlichen Ganzheit, die »der Himmel« heißt, [zu verstehen]. Obwohl durch die Körper geworden, strahlt [trotzdem] der Philosoph und allerweiseste Himmel im immerseienden Licht des Geistes mit seiner Schau, [seinem] Wissen und [seinem] Streben nach dem erhabensten Einen.[687] Wegen dieses Strebens nach dem Einen folgt er ständig dem Wahrhaft-Seienden und seinem Vater und liebt ihn. So wird er durch diese Liebe, dieses Streben nach dem Einen, *dionysisch*.[688] Er sehnt sich nach dem [Einen], in das er verliebt ist, und er vereinigt sich mit ihm mittels der Seele und des Geistes und wird unsterblich durch [das Eine] und göttlich wegen seiner Erhabenheit über jede sterbliche Ordnung und Natur, wie derjenige, dem das selige Los zuteil geworden ist und der über die Armseligkeit der Sterblichen erhaben bleibt.

Als »zeitweise Partizipierendes« bezeichnet [Proklos] jede sterbliche und teilhafte Struktur, weil die Natur der Sterblichen an der Lebendigkeit, am

[686] Prop. 63, Dodds 60, 1-3.

[687] ყოვლად ბრძენი ცაჲ (»der allerweiseste Himmel«): So lautet die Version in den Handschriften. Die Edition Kauchtschischvilis (ყოვლად ბრძენიცა: »und der Allerweiseste«) benötigt an dieser Stelle eine Korrektur (Petrizi, II, 129, 2. Kap. 63).

[688] Vgl. Kap. 12 und 13.

Geist und Gott zeitweise partizipiert. Hätte sie immer an ihnen partizipiert und wäre sie immer mit dem Leben, dem Geist und dem Einen verbunden, dann wäre sie nicht sterblich und befände sich nicht im immerseienden Fließen. Weil sie aber [nur] zeitweise an ihnen teilhat, ist sie auch [nur] zeitweise lebendig. Diejenigen, die immer an den Ursachen und dem Leben teilhaben und mit ihnen verbunden sind, erzeugen und gebären die Lebewesen, die [mindestens] zeitweise lebendig sind und zeitweise am Leben teilhaben, damit [sie] in höherem Maße Abbild und Ähnlichkeit des Schöpfers von allen werden.

## 64

»*Jede anfängliche Monade erzeugt zweiartige Zahlen: Einige [bestehen] aus selbstvollkommenen Hypostasen, andere [sind] nur Ausstrahlungen, die [ihre] Hypostase nur in einem anderen erhalten. Denn jeder Hervorgang [findet in der Richtung] des Niedrigeren [statt].*«[689]

Diese Thesen sagen, daß alle Anfänge der *Seirai* und Prinzipien zweiartige Zahlen [d. h. Abfolgen], d. h. Wesen, hervorbringen. Er hat es als »Zahl« [Abfolge] bezeichnet, in dem Sinne, daß sie viel[heitlich] sind, die ganzen sowie die teilhaften, denn nicht jede Seele ist dieselbe, wie nicht jeder Körper [derselbe ist]. Einige von ihnen sind selbständige Hypostasen, andere aber nur Glanz und Hervorschein, die [ihren] Zustand und [ihr] Sein in anderen erhalten haben, wie z. B. die in den Körpern seienden Seelen, die er erwähnt.[690] Denn diejenige Seele, die in den Körpern glänzt und leuchtet und wie ein Lichtstrahl ist, ist nicht selbständig. Von dieser Art ist die Seele aller Sterblichen. In diesem Zusammenhang entstanden sehr große Verwirrungen aller *Anhänger* des *Asklepios* und des *Aphrodisias,* weil [Alexander v. Aphrodisias] die menschliche Seele als Hervorschein der unbewegten Sphäre und nicht als Hypostase im Sinne des Selbständigen bezeichnet. [Er meint also], daß sie gleichsam eine Folge der Ausstrahlung der universellen Seele sei.[691] Die Säu-

[689] Prop. 64, Dodds 60, 20-24.

[690] Prop. 64, Dodds 62, 7-12.

[691] Eine ähnliche Meinung des Alexander v. Aphrod. wurde von Petrizi schon im 52. Kap.

len der Weisheit, alle großen und wahrhaft theologisierenden *Platoniker*, machen aber [solche Meinungen] sofort zunichte[692]. Sie widerlegen [sie] und beweisen, daß die menschliche Seele selbst eine Hypostase ist. Dabei zeigen sie, daß [die menschliche Seele] das erste geisthafte Wesen der Sterblichen und *Agalma* des Geistes ist.

»*Jeder Hervorgang [in der Richtung] der Niedrigeren*«[693] [geht] von den Oberen [aus]. Das bedeutet, daß alle Kreisbewegungen der *Seirai* von den Ersten bis zu den Letzten reichen. Die Letzten aber werden dunkler, weil sie nur die Reste des Sonnenstrahls und des Glanzes der Wirkungen und der Kräfte erhalten. Dies gilt für das Vernunftlose und die Pflanzen, denn in ihnen ist die Seele wie ein Rest des Glanzes und der Stimme.[694]

## 65

»*Jedes in irgendeinem Maße Entstandene ist entweder ursächlich und ursprungsartig oder dem [eigenen] Sein gemäß oder durch die Teilhabe und als ein Abbild.*«[695] Siehst du, oh Hörer, die Sonne dieser These? Denn er teilt das We-

seines Kommentars geschildert, s. unsere Anm. zu Kap. 52 und L. Alexidze, »Griechische Philosophie«, S. 159-160. Bezüglich der gegensätzlichen (»platonischen«) Meinung des Asklepios hinsichtlich der Seele siehe Asclepius, *in Metaph*., 47, 27, CAG VI, pars II, ed. M. Hayduck: ἡ γὰρ ψυχὴ ἀκίνητός ἐστι καὶ αἴδιος: »Die Seele ist unbewegt und ewig«. Besonders interessant ist im Kontext des Kommentars Petrizis der Kommentar des Asclepius zu *Metaphysik* I 9, 993a30, denn in diesem Text wird auch Alexander von Aphrodisias erwähnt: »Und wie Alexander sagt, können wir das Geistige nicht erfassen, denn unser Geist ist unfähig, gemäß seiner Natur das Offenbare zu erkennen, weil er mit der Sinneswahrnehmung und Vorstellungskraft verbunden ist. Aber wenn er irgendwann sich abtrennen kann, dann wäre es für ihn möglich, [das Geistige] zu erfassen. Er [Alexander] wußte also selbst, bewußt oder unbewußt, daß unsere Seele vom Körper abtrennbar ist«. (Asclep., *in Metaph*., 114, 36–115, 2, CAG VI, pars II, ed. Hayduck).

[692] არდი უჩინო ჰყოფენ. Für das Wort არდი siehe auch Kap. 11 und »Epilog«.

[693] Prop. 64, Dodds 62, 23.

[694] ნაჴმეჳ, d. h. Rest der Stimme, entspricht ἀπήχημα (Procl., *Inst*. prop. 129, 114, 27 Dodds). Der Begriff kommt oft auch bei Dionysios Areopagita vor.

[695] Prop. 65, Dodds 62, 14-15. Das erste und das letzte »und« hat Petrizi ergänzt.

sen der Entstandenen, d. h. der Verwesentlichten,[696] in drei. Diese Wesen entstanden durch dasjenige, das über das Wesende erhaben ist und alles sieht, und sie sind dreiartig, wie wir es oben deutlich erläutert haben: *kat' aitian*, was der Ursache gemäß bedeutet, *kath' hyparxin*, was [seinem] Sein gemäß bedeutet, und *kata methexin*, was der Teilhabe gemäß bedeutet. Erklären wir dies erneut mit Beispielen: Nehmen wir [etwa] das Wahrhaft-Seiende. Dieses erhabenste [und] reine[697] erste Wesen ist dreiartig zu fassen: zuerst im unerreichbaren, überwesenden Einen, zweitens in seinem eigenen Sein, drittens in den Nachfolgenden. Achte gut darauf, daß du, wenn du hörst, daß das erste Wesen »im unerreichbaren Überwesenden« ist, es als das verstehst, was besser als die Natur des Wesens ist, [d. h. daß du es im Sinne] des Überwesenden und Einheitlichen [verstehen mußt]. Wenn du aber »in sich selbst« und »als Gleichnis mit sich selbst« hörst, dann verstehe es [im Sinne] des ersten Wesens. Und wenn du »in den Niedrigeren« hörst und [es] als Ursache aller anderen Wesen ansiehst, dann verstehe [es im Sinne] der Niedrigkeit im Vergleich mit seinem eigenen Sein. Denn man kann immer die Ursachen in den Verursachten als denjenigen, die niedriger als ihre eigenen Sein[sprinzipien] sind, empfinden. Andererseits kann man die Verursachten in ihren Ursachen empfinden, aber auf erhabenere Weise und besser, als sie selbst es sind.

Diese Regel [betrifft] alles, was irgendwie verwesentlicht und geworden ist.

## 66

»*Alle Seienden stehen zueinander entweder als Ganze oder als Teile oder als Selbige oder als andere*.«[698] So sagt er, daß alle Seienden entweder als Ganze sind und Teile enthalten oder Teile sind und selbst von den Ganzen enthalten werden und umgeben sind. Und weiter, daß sie als dieselben von einem Genus und einem Wesen sind. So sind alle Unsterblichen als Unsterbliche definiert, auch wenn sie von verschiedener Natur sind. Dagegen sind alle

[696] წარმონაარსთასა.

[697] წმიდა. Das Wort bedeutet auf georgisch »reine« sowie »heilige«.

[698] Prop. 66, Dodds 62, 24-25. — »Über das Ganze und die Teile«, so lautet der Titel in CK der georg. Handschriften.

Sterblichen als Sterbliche definiert, soweit sie sterblich sind, auch wenn sie von verschiedener Natur sind.

## 67

»*Jede Ganzheit ist entweder vor den Teilen oder aus den Teilen oder in den Teilen.*«[699]

Dies sind Thesen über Teil und Ganzheit. Du mußt das so verstehen, daß die Ganzheit z. B. dann vor den Teilen ist, wenn du alle Zahlen in der Eins wie in einer Ursache, die die den Teilen vorangehende Ganzheit ist, siehst und empfindest, oder wenn du im Genus alle Gattungen empfindest,[700] die die Ganzheiten und die Realisationsformen des Genus sind. Oder jede Gattung [verharrt] in sich selbst. Nehmen wir eine Gattung, z. B. die des Menschen: Der Mensch ist aus Teilen zusammengesetzt. Die Ganzheit des Menschen ist [wiederum] in seinen Teilen zu sehen. Andererseits besteht [zugleich] eine Ganzheit des Teils: der Arm als Arm ist ein Teil jedes Körpers. Gleichzeitig ist er auch die Ganzheit, die Ganzheit des Arms, weil die Ganzheit des Arms aus den Fingern, der Hand und dem Ellenbogen besteht. Die Ganzheit des Arms ist also [zugleich] ein Teil der aus allen Gliedern zusammengesetzten [höheren] Ganzheit. Daher hast du drei verschiedene Arten von Ganzheit: die [Ganzheit] vor den Teilen, in den Teilen und in den Teilen der Teile. Diese Regel wende auf alle Körperlichen sowie Unkörperlichen und auf jede Struktur der Wesenden an.

## 68

»*Jede Ganzheit, die in den Teilen ist, ist ein Teil der Ganzheit, die aus [diesen] Teilen besteht.*«[701] Hier führt er notwendige und *griphoi*[702] [schwer verständ-

[699] Prop. 67, Dodds 64, 1-2.

[700] Zur Übersetzung des Paars »ტომი – გუარი« (»genos – eidos«) siehe die entsprechende Anm. zu Kap. 27.

[701] Prop. 68, Dodds 64, 15.

[702] γρῖφος im Plur., d. h. schwer verständliche [Thesen].

liche] Thesen an. Wenn du willst, dann verstehe, daß die These dieses Kapitels lautet: »Jede Ganzheit, die in den Teilen ist, ist ein Teil der Ganzheit, die aus [diesen] Teilen besteht.« Beachte, daß er hier über zwei [verschiedene] Arten [der Ganzheit] schreibt: Über diejenige, die in den Ganzheiten [als solchen] ist, und [über] diejenige, die aus den Teilen [zusammengestellt ist]. Die Ganzheit in den Teilen ist wie diejenige, die im Teil zu sehen ist, z. B. die oben erwähnte Ganzheit des Arms. Die Ganzheit, die im Teil zu sehen ist, ist [wiederum] ein Teil der aus allen Gliedern zusammengesetzten Ganzheit und ist [damit] sowohl Teil als auch Ganzheit. Sie ist dabei wie ein Teil des anderen. Zugleich ist sie als Ganzheit auch [die Ganzheit] des anderen. Das soll anhand von Beispielen erklärt werden: Die Ganzheit des Himmels besteht aus acht Sphären und vier Elementen. [Dabei] ist die Erde [sowohl] ein Teil der Ganzheit des Himmels als auch für sich selbst eine Ganzheit, weil sie alle in ihr Geborenen in sich selbst enthält. Daher ist sie sowohl Teil als auch Ganzheit: Sie ist Teil des anderen, d. h. des Himmels, wie es schon erwiesen wurde, und [zugleich] Ganzheit der anderen, weil sie alle in ihr Geborenen in sich selbst umfaßt. Lerne diese Regel bezüglich aller [Dinge].

## 69

»*Jede Ganzheit, die aus den Teilen [besteht], hat an derjenigen Ganzheit teil, die vor den Teilen ist*.«[703] Hier läßt er drei voneinander zu unterscheidende Ganzheiten aneinander teilhaben. Er läßt die Ganzheit, die in den Teilen ist, z. B. [die Ganzheit] der Erde, an derjenigen Ganzheit teilhaben, die aus mehreren Teilen zusammengesetzt ist, z. B. der des Himmels. Weiterhin [läßt er] die Ganzheit des Himmels und aller anderen, von denen der Himmel ein Teil ist, an der universellen Seele [teilhaben]. Die universelle Seele [wiederum ist] ein Teil der Ewigkeit, und die Ewigkeit ist ein Teil des Wahrhaft-Seienden. Das Wahrhaft-Seiende ist [ebenfalls] ein Teil der Ganzheit, aber nicht derjenigen [Ganzheit], die aus Teilen zusammengesetzt ist, sondern der ersten und über die Teile erhabenen [Ganzheit]. [Das Wahrhaft-Seiende ist also ein Teil] nicht der aus Teilen [zusammengesetzten] Ganzheit, sondern

[703] Prop. 69, Dodds 64, 24-25.

der erhabensten und einheitlichsten [Ganzheit], denn jede Ganzheit, die durch Teile zusammengesetzt ist, erfährt die Einwirkung der Zusammensetzung. Die unzusammengesetzte Ganzheit ist jedoch über jede Erfahrung von Einwirkung erhaben, sogar wenn diese [Erfahrungen] gut sind.

## 70

»*Jedes in den Prinzipien in höherem Grade Ganzheitliche*[704] *leuchtet vor den Teilen in diejenigen [hinein], die an ihm teilhaben*.«[705] Diese These sagt uns, daß jedes in höherem Grade Ganzheitliche über alle diejenigen erhaben ist, in Verhältnis zu denen es in höherem Grade ganzheitlich ist. Es strahlt seine wirkungsvollen Sonnen dreiartig in seine Nachfolger hinein. Es wirkt mit seinen schöpferischen Wirkungen vor den Nachfolgenden, und es gibt an die Nachfolgenden seine Kräfte und Wirkungen weiter. Es wirkt noch über die Nachfolgenden hinaus, wenn sie für die Wirkung und das Hervorscheinen nicht ausreichend sind. Es bringt hervor und verbreitet seine seinsgebenden Wirkungen, die die Nachfolgenden nicht mittragen konnten, in die Ferne. Dies wurde von ihm selbst mit Beispielen verdeutlicht. Jede anfängliche universelle Ursache wirkt also dreiartig: vor den Nachfolgenden, mit den Nachfolgenden und über die Nachfolgenden hinaus.

## 71

»*Alles, was in den anfänglichen Ursachen einen in höherem Maße ganzheitlichen und erhabeneren Rang besitzt, verbreitet für die Letzten [d. h. Nachfolgenden] seine Ausstrahlungen, die zum Seinsgeber und zum Substrat [für andere teilhafte Weitergaben] werden*.«[706] Diese ganze These bedeutet, daß alle diejeni-

[704] ყოვლებრივი.

[705] Prop. 70, Dodds 66, 11-12.

[706] Prop. 71, Dodds 66, 31-68, 1. Um der Klarheit willen haben wir den Satz um den entsprechenden Text aus der Übersetzung Petrizis ergänzt. Der georgische Leser brauchte das allerdings nicht zu tun, denn er hatte die ganze Übersetzung jedes Kapitels vor Augen.

gen Prinzipien der *Seirai*, die in höherem Grad ganzheitlich sind, ihre Strahlen, d.h. [ihre] Kräfte und Wirkungen, aussenden. Die schöpferischen Ausstrahlungen selbst machen das Wesen der Nachfolgenden seiend und geben ihnen die Fähigkeit, ihre Ausstrahlungen aufzunehmen. Außerdem erreichen die Ausstrahlungen der ersten und erhabensten Ursachen sogar den letzten [Punkt] der Ausdehnung schneller und sicherer als die mittleren, weil alle Prinzipien der *Seirai* eher einartig und in höherem Grade ganzheitlich sind.

## 72

»*Alles, was in den Teilhabenden ist, besitzt den Rang des Substrates, weil es von den vollkommenen und ganzheitlichen Ursachen erzeugt wird.*«[707] Er sagt, oh Hörer, daß alles, was in den Teilhabenden ist, den Rang eines Substrates besitzt. Es ist so, daß jedes substrathafte Wesen[708] niedriger als das obere [Wesen] ist, weil die substrathaften Wesen von den oberen erzeugt werden, wie die Gattungen von den Genera und die Teile von der Ganzheit. Die Substrate und die Teilhaften bekommen ihre Sein[sprinzipien] von den ganzheitlichen oberen [Wesen], und sie besitzen [damit] den Ort von Substraten [»Zugrundeliegenden«]. Wenn du aber »die teilhaften Wesen seien Substrate und Ganzheiten« hörst, denk nicht, daß damit das Wesen und das Akzidentelle gemeint sind, wie *Aristoteles* in der *Logik* und der *Physik* bezüglich des Zusammenhangs zwischen dem Unvollkommenen und dem Vollkommenen und dem Theologischen und dem Philosophischen sagt,[709] sondern [verstehe es im Sinne] der einheitlichen und ganzheitlichen Hervorgänge, die das Sein derjenigen, die teilhaft sind, verleihen.

---

[707] Prop. 72, Dodds 68, 17-18.

[708] ქუემდებარენი არსებანი.

[709] Zur Definition der »ersten Philosophie« in der *Physik* des Aristoteles s. *Ph.* I 9, 192a34–192b5. Zum Unterschied zwischen Physik, Mathematik und Metaphysik in der *Physik* s. *Ph.* II 2. Über den Gegensatz zwischen »akzidentell« (κατὰ συμβεβηκός) und »von selbst« (καθ᾽ αὐτό) in der *Physik* s. *Ph.* II 5, 126b28; II 1, 192b23. Zur Gegenüberstellung des Vollkommenen (τέλειος) und Unvollkommenen (ἀτελής) in den logischen Werken des Aristoteles siehe u. a. Arist., *APr.* I 1, 24a13 (συλλογισμὸς τέλειος).

## 73

»*Jedes Ganze ist zugleich irgendein Seiendes und hat teil am Seienden; aber nicht jedem Seienden ist die Ganzheit zuteil geworden.*«[710]

In diesem Kapitel differenziert er zwischen Ganzheit [und Seiendem] und sagt, daß alles, was als Ganzes geworden ist, [als solches] aus seinen Teilen geworden ist. Ihm wurde die Ehre und die Ordnung der Ganzheit zuteil. Es entstand [auf solche Weise] und hatte am Seienden teil. Aber nicht jedes Seiende bekam das Maß der Ganzheit, denn die Teile [für sich] sind zwar seiend, aber [sie sind] keine Ganzheit. Nicht jedem Seienden sind also das Maß und die Ordnung der Ganzheit zuteil geworden.

Weiter sagt er, daß, wenn nur die Ganzheit seiend wäre und die Teile nicht, die Ganzheit dann aus nicht-seienden Teilen bestehen müßte und dann auch der Ganzheit das Nicht-Sein zuteil werden müßte, soweit sie aus nicht-seienden Teilen bestünde. Das bedeutet, daß auch die Teile nicht nicht-seiend sind, sondern daß sie Seiende sind, aber als Teile. Aus dem Sein der Teile [nun] ist das Sein der Ganzheit zusammengesetzt. Die Ganzheit, die den Teilen vorangeht, ist erhabener als die aus Teilen bestehende Ganzheit, wie es oben schon ausreichend bewiesen wurde.[711]

Weiter unterscheidet er das Seiende und die Ganzheit und sagt, daß dasjenige, das die Ursache von mehreren ist, mit seiner schöpferischen Kraft weiter reicht. Das Seiende reicht weiter [als die Ganzheit], weil es auch den Teilen das Sein verleiht, was die Ganzheit nicht vermag.

## 74

»*Jede Gattung [Form] ist irgendeine Ganzheit (weil sie aus mehreren [Elementen] besteht, von denen jedes die Gattung [Form] vervollkommnet hat); aber nicht jede Ganzheit ist eine Gattung [Form]. Denn dasjenige, das [gleich-*

[710] Prop. 73, Dodds 68, 30-31.

[711] S. o. zu prop. 69.

*zeitig] wie ein Teil und unteilbar ist, ist Ganzheit, soweit es unteilbar ist, eine Gattung [Form] ist es nicht.*«[712]

Diese These soll durch Beispiele klar werden, denn er differenziert zwischen Ganzheit und Gattung [Form] auf folgende Weise: »Lebewesen« ist eine Gattung [Form] des Wesens sowie eine Ganzheit; das »Vernunftbegabte« ist eine Gattung [Form] des Lebewesens und eine Ganzheit; »Menschheit« ist eine Gattung [Form] des Vernunftbegabten und eine Ganzheit, weil sie die Natur aller Menschen enthält, eines [Menschen] sowie aller einzelnen Menschen. Irgendein Mensch, z. B. *Sokrates, Sohn* des *Sophronikes,* ist [ebenfalls] Ganzheit und wird als »Ganzheit« bezeichnet, im Sinne des Aus-den-Teilen-Bestehenden, aber er ist keine Gattung [Form], weil er unter sich selbst keine anderen einzelnen [Wesen] erzeugt. Er wird auch als »Unteilbares« bezeichnet, weil er nicht als verschiedene Wesen differenziert werden kann, sondern [er nur] als derselbe [existiert].

Die Ganzheit und die Gattung [Form] unterscheiden sich also voneinander, wie es bewiesen wurde.

## 75

»*Jede Ursache, die eigentlich als ›Ursache‹ bezeichnet wird, ist über ihre Folgen erhaben, weil sie in sich selbst ist.*«[713]

Diese These differenziert zuerst die Ursachen [und zeigt uns], wieviel Arten von Ursachen es gibt. Es sind fünf: schöpferische, vervollständigende, formelle, materielle und *organonische.* Alles, was eigentlich als »Ursache« bezeichnet wird, besitzt den schöpferischen Rang und Ort, ist auf erhabene Weise von allen durch es Verursachten abgesondert und setzt sich nicht aus den durch es selbst Verursachten, wie aus den Teilen, zusammen. Vielmehr hat es als Erstes seine Ganzheit festgegründet, genauso wie das Eine [es im Verhältnis] zu allen Zahlen [gemacht hat]. Es ist nicht wie ein Teil eines Geschöpfes,

[712] Prop. 74, Dodds 70, 15-18.

[713] Prop. 75, Dodds, 70, 28-30. — »Über die Ursachen« lautet der Titel in den georg. Handschr. ABEH am Rand der Scholien zu diesem Kapitel. In den Handschr. CK steht folgende Überschrift: »Über den Unterschied zwischen den Ursachen«.

wie z. B. das Vernunftbegabte in der Definition des Menschen oder des Engels. Es ist auch nicht wie die *organonische* Ursache, wie [z. B.] Hitze beim Aufkeimen der Samen oder die *periagrai*[714] bei dem Werden der Sphäre.

## 76

»*Jedes aus einer unbewegten Ursache Gewordene hat unveränderliches Sein, und jedes aus einer bewegten [Ursache] Hervorgegangene [besitzt] ein veränderliches [Sein]*.«[715]

Damit beginnt er, die immerseienden und veränderlichen Ursachen zu erläutern und [sie voneinander] zu unterscheiden. Als »immerseiende« bezeichnet er alle diejenigen [Ursachen], die ihr unveränderliches und endloses Sein in der Ewigkeit erworben haben, weil sie das Sein für immer erhalten haben und die alterslose Herrschaft sowie das endlose Leben [bekamen]. Ich meine damit das Wesen des Geistes und der Seele, weil auch die Seele ihrem Wesen gemäß in der Ewigkeit gründet, obwohl sie der Wirkung gemäß ihre Wirkungen in der Zeit entfaltet. Jedes aber aus den unbewegten und festen Ursachen Gewordene ist immerseiend, auch wenn es körperlich ist, denn es bekommt die Nahrung für die Quelle[716] seines Lebens mitten aus dem unsterblichen Leben. So ist es z. B. bei der Sonne der Fall und jeder himmlischen Ordnung. Jedes himmlische Wesen *wird* ständig und ist, als aus den unbewegten Ursachen Entstandenes, unsterblich. Denn die aus den unbewegten Ursachen Entstandenen verharren im ständigen Licht der Unsterblichkeit. Der Struktur der veränderlichen Ursachen aber ist jede Art fließender und vergänglicher Natur zugehörig geworden. Denn was das Dreieck des *Dios* zusammengefügt hat, wird vom Viereck des *Kronos* aufgelöst, und so wird jede Struktur der Sterblichen ständig zusammengefügt und wieder aufgelöst, weil sie aus bewegten und veränderlichen Ursachen zusammengesetzt wird.

---

[714] პერი ალრაჲ. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist nicht klar. Vielleicht ist er abgeleitet von περιάγω (vgl. Pl., *Ti.* 34a3-4: περιαγαγών) und bedeutet «Umläufe« bzw. »Kreisbewegung«.

[715] Prop. 76, Dodds 72, 5-6.

[716] თუალთა.

## 77

»*Jedes der Kraft gemäß Seiende [geht] aus dem der Wirkung gemäß Seienden [hervor], denn*[717] *das nur der Kraft gemäß Seiende geht zur Wirkung hervor.*«[718]

Diese These sagt dem Forscher[719], daß jedes nur der Kraft gemäß Seiende aus dem der Wirkung gemäß Seienden [hervorgeht]. Du aber lerne, wieviel Arten [es] von den nur der Kraft gemäß Seienden [gibt], und wieviele [es] von den der Wirkung gemäß Seienden [gibt]. Zuerst verstehe, daß alle Ganzheiten der Wesen, besonders derjenigen, die in der Ewigkeit das Sein erworben haben, immer Wirkungen sind, soweit sie vollkommen sind. Denn die Wirkung besteht [bei ihnen] zusammen mit dem Wesen, soweit sie in der unsterblichen Seligkeit gründen. Sie wirken ständig, wie reine Abbilder und *Agalmata* des Einen. Jede körperliche Struktur aber, auch wenn ihr das Los der Unsterblichkeit zuteil wurde, ist nur der Kraft gemäß. So ist es [z. B.] bei allen himmlischen [Körpern]. Denn die Ganzheit des Himmels, als ein Körper, wird ständig unsterblich und ist ständig lebendig durch die ständige Wirkung. Ich meine damit [die Wirkung] des geisthaften *Dios*. Diejenigen aber, die in der Zeit der Kraft gemäß sind, [bestehen] durch zeithafte Wirkung. Auf diese Weise kann jede Struktur der Sterblichen zeitweise am Leben teilhaben und wird von der zeithaften Kraft erzeugt. Unter »zeithaften« und »Kraft« sollst du die Ursache der Sterblichen, nämlich die Kreisbewegung des Himmels und der Himmlischen verstehen. Die universelle und er-

[717] In der Übersetzung selbst steht bei Petrizi »und« anstelle von »denn« (Petrizi, I, prop. 767, 6-7).

[718] »Über die Kräfte und Wirkungen« lautet der Titel in CK der georg. Handschr. — Prop. 77, Dodds 72, 20-21. Πᾶν τὸ δυνάμει ὄν ἐκ τοῦ κατ᾽ ἐνέργειαν ὄντος ὃ τοῦτο δυνάμει ἐστὶν εἰς τὸ ἐνεργείᾳ πρόεισι. Vgl. die Übersetzung von Dodds: »All that exists potentially is advanced to actuality by the agency of something which is actually what the other is potentially« (Dodds, p. 73). Wieder anders fällt die Übersetzung von W. Sonderegger aus: »Jedes der Möglichkeit nach Seiende geht hervor aus dem der Wirklichkeit nach Seienden, das dieses der Möglichkeit nach ist, in das der Wirklichkeit nach ›Seiende‹« (Sonderegger, *Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Text, Übersetzung, Einleitung und Kommentar, Sankt Augustin 2004, S. 101).

[719] მხედველსა.

habene einheitliche Wirkung bringt das, was ganz und gar nur der Kraft gemäß ist, d. h. die form- und gattungslose Materie, hervor, denn sie ist ganz und gar nur der Kraft gemäß, und [ihrem] Wesen gemäß ist sie formlose und gattungslose Materie. Über dasjenige, was der Kraft oder der Wirkung gemäß ist, kannst du ausführlich aus der *Physik* des *Aristoteles* lernen.[720]

## 78

»*Jede Kraft ist entweder vollkommen oder unvollkommen. Die Kraft, die die Wirkung in sich selbst hat, ist vollkommen, denn sie vervollkommnet die anderen durch ihre [eigenen] Wirkungen.*«[721]

Lerne, daß er hier die Kraft zweifach unterscheidet: Es gebe also [zum einen] die Kraft, die auch die Wirkung in sich selbst enthält. Diese ist eine vollkommene Kraft. [Zum anderen] gebe es noch eine andere Kraft, die nur als Kraft ist, d. h. nur als Vermögen, und sie hat in sich nicht die Wirkung, sondern sie kommt durch eine Hinzufügung zur Wirkung, wie z. B. das Wesen der Seele und des Himmels, denn sie werden [erst] durch die Wirkungen des ständig wirkenden Geistes vollkommen.[722]

## 79

»*Jedes Gewordene wird durch die doppelte Kraft.*«[723]

Achte auf diese These, die bedeutend ist. Er sagt, daß jedes Gewordene zwei Kräfte braucht: erstens, damit es selbst die Fähigkeit hat, die Wirkungen von der erhabensten und wirkenden Kraft aufzunehmen. Zweitens [braucht es] die wirkende Kraft selbst, die demjenigen das Wesen verleiht, was nur der Kraft gemäß ist. Die erste wird als schöpferische Ursache und als erhabene verstanden. Die zweite hingegen ist als Substrat und Materie [zu verstehen].

720 Arist., *Ph.* I 8, 191b27-31; IX 3, 255ab.

721 Prop. 78, Dodds 74, 8-10.

722 Vgl. Arist., *de An.* III 5, 430a10-25.

723 Prop. 79, Dodds 74, 18.

Die wirkende Kraft schafft und erzeugt dasjenige, das [ihr] Sein nur der Kraft gemäß erhält, wie der Geist den Himmel [schafft].

## 80

»*Jeder Körper ist der Natur gemäß affizierbar, jedes Unkörperliche aber unaffizierbar.*«[724]

Was bedeutet es, daß jeder Körper der Natur gemäß affizierbar ist? Das bedeutet, daß [er] sich verändert. Daß alles Unkörperliche unaffizierbar ist, bedeutet [wiederum], daß es ständig in seiner Selbigkeit als unveränderliches und wahres Wesendes verharrt. Wenn du »Affizieren« hörst, verstehe dies auf zwei Arten: [Im Sinne] der Vergöttlichten, wenn sie an den Besseren teilhaben, und [im Sinne] der Mangelhaften, d. h. wenn sie aus ihrem [eigenen] Sein etwas Schlimmeres schaffen. Beachte auch, daß der Körper in sich keine wirkende Kraft aufgenommen hat, sondern nur die Kraft der ständigen Veränderung, weil [der Körper] die erste Materie nachahmt, aus der er zusammengefügt ist. Weiter sagt er, daß »*auch das Unkörperliche aufgrund der Teilhabe an den Körpern affiziert wird*«,[725] wie es [am Beispiel] des Wesens der Seele zu sehen ist, welches zeitweise durch die Körper affiziert wird und in sie hineingewachsen ist, was beim Erleben großer Affekte klar zu beobachten ist.

---

[724] »Über die Körper und die Unkörperlichen«, so der Titel in CK der georg. Handschriften. — Prop. 80, Dodds 74, 27-28. Zum besseren Verständnis führen wir ergänzend die Übersetzung des ganzen Zitats aus der bloßen Übersetzung der *Elementatio* an: »ყოველი სხეული ბუნებით ვნებადი არს, ხოლო ყოველი უსხეულოჲ უვნებ. არამედ სხეული ბუნებით უმოქმედო« (Petrizi, I, 51, 21-22): »Jeder Körper ist der Natur gemäß affizierbar, jedes Unkörperliche aber unaffizierbar. Der Körper ist aber der Natur gemäß nicht wirkend.« Πᾶν σῶμα πάσχειν καθ᾽αὐτὸ πέφυκε, πᾶν δὲ ἀσώματον ποιεῖν, τὸ μὲν ἀδρανὲς ὂν καθ᾽ αὑτὸ, τὸ δὲ ἀπαθές. Prop. 80, Dodds 74, 27-28. Hier sowie im Zitat des Kommentars ist die Reihenfolge des Proklos' Textes von Petrizi anders wiedergegeben: Anstelle des ποιεῖν steht bei ihm ἀπαθές. Dementsprechend fehlt der letzte Ausdruck (τὸ δὲ ἀπαθές). Besaß Petrizi eine andere Vorlage?

[725] Prop. 80, Dodds 74, 28-29.

## 81

»*Jedes, woran [etwas] teilhat, [das selbst aber] abgetrennt*[726] *[davon bleibt], [ist] durch irgendeine unabgetrennte Kraft, die [es] eingibt, dem Teilhabenden anwesend.*«[727]

Hier zeigt [Proklos] drei [Dinge]: erstens [das, was abgetrennt bleibt und woran etwas teilhat, zweitens] das Unabgetrennte und [drittens] das Abtrennbare. Das soll mit Beispielen deutlich gemacht werden: Denn zuerst kommen das Wahrhaft-Seiende und alle ewigen [Wesen. Zweitens] die, die an ihnen teilhaben, wie es das ganze Gewebe des Himmels ist. [Drittens] die Abtrennbaren, wie es jede Natur und Struktur der Sterblichen ist. Die Sterblichen haben [also] an den ewigen Ursachen durch die Ursachen, die an [diesen ewigen Ursachen] immer teilhaben, teil.

## 82

»*Jedes Unkörperliche ist zu sich selbst zurückkehrend und läßt diejenigen, die an ihm teilhaben, auf abgetrennte*[728] *Weise an sich selbst teilhaben.*«[729]

Hier beginnt er, das Wesen der Seele [zu behandeln]. Nachdem er alle geisthaften und übergeisthaften Wesen abgehandelt hat, hat er sich mit dem Wesen der Seele befaßt. Er sagt, daß [die Seele] zu sich selbst zurückkehrt, das heißt, daß die Seele, wenn sie ihr Wunschobjekt und ihr Erkenntnisobjekt erkannt hat, eine Rückwendung vollzieht und zu sich selbst zurückkehrt, was die Körper nicht können. Nur der Himmel ahmt [diese Bewegung] durch [seine] immer sphärische [und] kreisförmige Rückkehr nach. Aber [der Himmel] ist mangelhaft: erstens, weil er als Körper eines Ortes bedarf, zweitens [ist es], obwohl er zurückkehrt, [nicht so], daß jeder Teil zu jedem

[726] განშორებით.
[727] Prop. 81, Dodds 76, 12-13.
[728] განყენებულად.
[729] Prop. 82, Dodds 76, 22-23.

[sich vollständig zurückwendet], weil [der Himmel] in [seinen] Teilen zerstreut ist. Das Ganze aber, das aufgrund seiner Teile zerstreut ist, kann nicht vollständig zurückkehren.

## 83

»*Jedes Sich-selbst-Erkennende kehrt vollständig zu sich selbst zurück.*«[730]

Diese These unterscheidet die unkörperlichen Gattungen von der Struktur der Körper. Denn nur die Unkörperlichen kehren zu sich selbst zurück, weil sie ihr [eigenes] Wesen erkennen. Alles aber, was sein [eigenes] Wesen erkennt, wirkt zuerst in bezug auf sich selbst. Alles aber, was in bezug auf sich selbst wirkt, kehrt auch dem Wesen gemäß zu sich selbst zurück. Denn es ist unmöglich, daß die Wirkung besser als das Wesen wäre.

## 84

»*Jedes Immerseiende ist der Kraft gemäß grenzenlos.*«[731]

Alles, dem das Immersein seinem Wesen und seinem eigenständigen Sein[732] gemäß zugehört, ist auch der Kraft und der Wirkung gemäß immerseiend. Denn die Wirkungen und die Kräfte sind ständig den Wesen anwesend. Wenn also das Wesen immerseiend ist, dann sind auch die Kraft und die Wirkung immerseiend. Man soll wissen, daß das Immerseiende der Grenzenlosigkeit und der Gattung der Beständigkeit zugehört. Wenn aber das Wesen sich ändert, dann in noch höherem Grade die Wirkung und die Kraft.

[730] Prop. 83, Dodds 76, 29-30.

[731] Prop. 84, Dodds 78, 5. — »Über das Immerseiende« lautet der Titel in den georg. Handschriften CK.

[732] გუამოვნებითა.

## 85

»*Jedes immer Gewordene hat eine grenzenlose und nicht zu vermindernde Kraft des Werdens.*«[733]

Diese These sagt uns, daß diejenigen, die die Kraft ständigen Werdens bekommen haben, ständig im Werden sind, wie [z. B.] das Wesen des Himmels und die Ganzheit der vier Elemente und der universellen Naturen. Sie haben nämlich ihr [eigenes] Sein im ständigen Werden und werden ständig unsterblich. Auf diese Weise verharren sie und gründen in der Ewigkeit, eben wegen des ständigen Werdens. Wenn aber die Kraft ständigen Werdens sie verläßt, dann verschwinden sie in der Ausdehnung der unfaßbaren Zeit. Denn die Zeit als ein Abbild der Ewigkeit fließt immer [und ist] ausgedehnt zusammen mit der Ewigkeit. Die immerseiende Ewigkeit hat ihre alterslose Herrschaft in der Unbewegtheit gegründet, sie hat die Natur der Zeit als Abbild und Statue ihrer selbst hervorgebracht, denn [die Zeit] ähnelt ihr darin, daß sie immerseiend ist. Durch ihre ständige Bewegung und ihr Fließen aber unterscheidet sie sich [von der Ewigkeit].

## 86

»*Jedes Wahrhaft-Seiende ist grenzenlos.*«[734]

Du hast verstanden, Hörer, daß er hier als »Wahrhaft-Seiendes« jedes geisthafte und immerseiende Wesen bezeichnet hat. Denn das Wahrhaft-Seiende im eigentlichen Sinne ist nur das erste Wesen. Alle anderen Ewigkeiten aber sind nur seine Teile. Beachte, daß jedes Gewebe des Wahrhaft-Seins grenzenlos ist, zuerst durch das Immersein und weiter durch die unverminderbare und immerseiende Kraft des Lebens. Nicht [aber] ist es durch Ausdehnung und irgendein Maß grenzenlos. Denn kein Wahrhaft-Seiendes ist

[733] Prop. 85, Dodds 78, 12.

[734] »Über die Verschiedenheit des Unerreichbaren« lautet der Titel in CK der georg. Handschriften. — Prop. 86, Dodds 78, 19.

vielheitlich, und es ist einheitlich gemäß der Zahl und ist nicht ausgedehnt gemäß dem *Pelikon*,[735] weil sein Zustand keine Größe hat.

## 87

»*Jedes Ewige ist Seiendes, aber nicht jedes Seiende ist ewig.*«[736]

Diese klare These sagt uns, daß dasjenige, was als »Ewigkeit« bezeichnet wird, noch mehr als »Seiendes« [bezeichnet werden] kann. Denn wirklich und wahr ist [genau] ihr die mangellose Ehre des Seins zuteil geworden. Die Ewigkeit ist es aber nur durch Nachahmung und Namensidentität. Du sollst wissen, daß das Seiende eine erhabenere Ursache als die Ewigkeit ist, weil es bis zu den entferntesten Geschöpfen reicht. Es gibt viele Seiende, die als »Seiende« bezeichnet werden (so ist z. B. die Struktur aller Sterblichen [seiend]), aber sie mangeln an der Ewigkeit.

## 88

»*Jedes Wahrhaft-Seiende ist entweder vor der Ewigkeit oder in der Ewigkeit oder hat an der Ewigkeit teil und partizipiert an ihr.*«[737]

[Proklos] unterteilt das Gewebe des Gottes, des Wahrhaft-Seienden, in drei: [erstens]: der erste Geist selbst, das erste Abbild, die erste Zusammensetzung aus den einheitlichen Zahlen und Göttern, ist über die Ewigkeit erhaben als Vater und Ursache der Ewigkeit, und er erzeugt die Natur und das Gewebe

[735] πηλίκος: groß. Es ist interessant, daß am Rand einer georg. Handschrift als Erklärung für dieses Wort »Tür« angegeben wird, d. h. es wurde von einem Schreiber als πύλη verstanden.

[736] »Über das Seiende und seine Unterschiede« lautet der Titel in CK der georg. Handschriften. — Prop. 87, Dodds 80, 15.

[737] Prop. 88, Dodds 80, 25-26: »ყოველი ნამდჳლ მყოფი ანუ პირველ საუკუნოჲსა არს, ანუ საუკუნესა შორის, ანუ იზიარებს და თან იქონებს საუკუნესა« (Petrizi, II, 142, 3-4). Ein bißchen ausführlicher bei Petrizi als bei Proklos selbst: Das Wort μετέχον wird von Petrizi mit zwei Synonymen (იზიარებს და თან იქონებს) ausgedrückt.

der Ewigkeit. [Zweitens]: die Ewigkeit ist auch das Wahrhaft-Seiende als das aus dem Wahrhaft-Seienden Erzeugte. [Drittens]: die, die der Ewigkeit folgen, sind alle geistigen und geisthaften Ordnungen und Geflechte.

Wir haben also ein dreiartiges Wahrhaft-Seiendes: vor der Ewigkeit, als Ewigkeit selbst und als das, was am Wahrhaft-Seienden und an der Ewigkeit teilhat.

## 89

»*Jedes Wahrhaft-Seiende besteht aus Grenze und Grenzenlosigkeit.*«[738]

Wie du schon mehrmals gehört hast, sind zwei Quellen aus der erhabensten Einheit entstanden. Es, das Unfaßbare, hat diese zwei schöpferischen Quellen der Wesenden als [eine] erste Zusammensetzung gemischt und geeint. Damit hat es das erste Zusammengesetzte hervorgebracht, das das Wahrhaft-Wesende und Seiende ist. Dieses Wahrhaft-Seiende ist grenzenlos der Kraft gemäß, weil es aus der ersten Grenzenlosigkeit entstand, und [es] ist der Gattung gemäß eins und unteilbar, weil es durch die erste Grenze und Gattung geschaffen und vollendet wurde.

## 90

»*Allen, die aus Grenze und Grenzenlosigkeit bestehen, gehen die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit an sich voran.*«[739]

Wir haben oben gehört, daß es zwei Quellen als Monaden der Wesenden gibt: die erste Grenze, d. h. die erste und erhabenste Gattung der Gattungen [Form der Formen], die alles in sich selbst umgrenzt und umgibt; und die erste Grenzenlosigkeit, d. h. die unverminderbare Kraft des Verharrens der Wesenden und die unbegrenzte Quelle des unaufhörlichen Lebens. Aus diesen beiden konstituierte sich der erste Kosmos und das erste Gewebe, das die

[738] »Über die Begrenzten und Grenzenlosen«, so der Titel in CK der georg. Handschr. (Vgl. mit dem Titel in M der griech. Handschriften.) — Prop. 89, Dodds 82, 1.

[739] Prop. 90, Dodds 82, 7-8.

unfehlbare Schau das »Wahrhaft-Wesende« und »Wahrhaft-Seiende« genannt hat. Diese zwei Ursachen des ersten Wesens gehen allen Wesenden und Zusammengesetzten voran, selbst dem Wahrhaft-Seienden. Denn in allem gehen die *stoicheioi,* die Elemente, denjenigen, die aus ihnen zusammengesetzt sind, voran. Diese erhabensten Götter, [d. h.] die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit, sind über alle Wesenden erhaben, sogar über die über die Wesenden erhabenen Monaden. Denn von ihnen stammen zwei Arten von Monaden: Einige gehören zur Gattung der Grenze, andere zur Gattung der Grenzenlosigkeit, und sie vereinigen sich und werden eins durch das unerreichbare Eine, das durch ihre Vereinigung das erste Wesen sowie alle anderen Wesen geschaffen und zusammengesetzt hat.

## 91

»*Jede Kraft ist entweder begrenzt oder grenzenlos.*«[740]

Unter der »begrenzten Kraft« versteht er hier die zeitweise [wirkenden] Kräfte. Die Zeitlichkeit ist ihre Grenze. Das Unbegrenzte ist aber über die Zeitlichkeit erhaben, weil es immer mit dem Licht der Unsterblichkeit überstrahlt wird. Und auch, weil jede mit der Zeitlichkeit verbundene Kraft durch die immerseiende unaufhörliche Kraft ensteht und [von ihr ihr eigenes] Sein erhält.

## 92

»*Jede Vielheit der unbegrenzten Kräfte hängt von der einen – der ersten Grenzenlosigkeit – ab.*«[741]

Diese These sagt uns, daß die erste Kraft mit [ihrer] Grenzenlosigkeit über alle anderen grenzenlosen Kräfte erhaben ist. Von ihr besitzen alle das Sein der grenzenlosen Kräfte: alle Geister und die Geisthaften, alle Seelen und sogar das Körperliche. Denn von dieser ersten und erhabensten Kraft ist allen

[740] Prop. 91, Dodds 82, 17.

[741] Prop. 92, Dodds 82, 23-24.

das Los der Grenzenlosigkeit zuteil geworden, sie selbst aber verharrt auf erhabene Weise mit ihrer universellen und unverminderbaren Kraft.

## 93

»*Jede Grenzenlosigkeit, die in den Seienden ist, ist weder im Verhältnis zu den Oberen noch zu sich selbst grenzenlos.*«[742]

Diese These sagt, daß alles, was erhaben ist und dem die Ehre der Ursächlichkeit zuteil wurde, grenzenlos ist im Verhältnis zu allen, die ihm untergeordnet sind und [von ihm] verursacht werden. Die Ursachen umfassen die Untergeordneten und die Verursachten, die Untergeordneten aber und die Verursachten sind nicht in der Lage, [ihre Ursachen] zu umfassen. Denn auch wenn das Verursachte alles umfaßt, um die Ursache zu erreichen, bleibt trotzdem [etwas] in der Ursache, was ihr [allein] gehört und was [das Verursachte] unmöglich umfassen, erkennen oder begrenzen [kann], weil jede Ursache über das Verursachte erhaben ist, wie die Natur der Dinge uns bestätigt.

## 94

»*Jedes Immersein ist irgendwie grenzenlos, aber nicht jede Grenzenlosigkeit ist Immersein.*«[743]

Hier differenziert er das Immersein und die Grenzenlosigkeit und behauptet, daß die Grenzenlosigkeit über das Immersein erhaben ist. Es soll bewußt werden, daß dasjenige, was immerseiend ist, durch das Licht der Unsterblichkeit grenzenlos ist, [das Licht], das kein Ende der Kraft und des Lebens hat. Alles, was immerseiend ist, verharrt fest in der unaufhörlichen Ursache und ist für immer emporgestiegen mit seiner Ursache zusammen und wird von ihr umfaßt, wie das Licht, das von seinen ursprünglichen *Diskoi*[744]

[742] Prop. 93, Dodds 84, 1-2.

[743] Prop. 94, Dodds 84, 17-18.

[744] δίσκος - Diskus.

unablösbar ist. Die Grenzenlosigkeit ist die erhabenste Ursache des ganzen Immerseins, weil sie besonders weit reichen und ihre Hervorgänge verwirklichen kann. Denn die Grenzenlosigkeit ist auch nach dem Maß differenzierbar, wie es bei der Zugabe und Vermehrung der Zahlen [der Fall] ist. Auch in den Sterblichen ist die Grenzenlosigkeit zu sehen, nämlich in den sich wiederholenden Veränderungen, denn jede Natur der Sterblichen ist grenzenlos wegen ihrer Wiederholbarkeit. Die formlose Materie selbst ist grenzenlos, weil es ihr wegen ihrer ständigen Veränderungen an den Gattungen und *Morphai*[745] mangelt.

## 95

»*Jede Kraft, die einheitlich ist, ist grenzenloser als die, die sich vervielheitlicht.*«[746]

Diese These sagt, daß jede einheitliche Kraft in höherem Grade das allerhöchste Eine nachahmt, als es eine [Kraft tut], die sich vervielheitlicht. Denn von diesem unsagbaren Einen sind eher als alle über die Wesenden erhabenen Henaden zwei Quellen entstanden: die erste Grenze als die erhabenste Gattung [Form] oder, wie der *Eleat Xenos*[747] sagt, als die Gattung aller Gattungen [Form der Formen, Idee der Ideen]; und die erste Grenzenlosigkeit, d. h. die *analkeistate*[748] Kraft, die durch [ihre] Grenzenlosigkeit unvermindert bar ist. Das erste Grenzenlose ist eins und einartig, denn es ist die erste Quelle der unvorstellbaren Sonne der Henaden, und es kann von keinem der Nachfolgenden und der teilbaren Kräfte umgrenzt werden.

[745] μορφή im Plur., d. h. »Formen«.

[746] Prop. 95, Dodds 84, 28-29.

[747] Zum »Gast« (»Xenos«) aus Elea s. Pl., *Sph.* 246b-249d sowie Petrizi, Kap. 41.

[748] D. h. die am meisten kraftlose Kraft. Es liegt ein Adjektiv im Superlativ vor, das Petrizi von ἀνάλκεια (Kraftlosigkeit) abgeleitet hat.

## 96

»*Die Kraft jedes begrenzten Körpers, wenn sie grenzenlos ist, ist unkörperlich.*«[749]

Hier differenziert er die grenzenlose Kraft und den Körper, z. B. [Kraft und Körper] des Himmels; denn die Kreisbewegung des Himmels ist der Kraft gemäß grenzenlos und unkörperlich. Das Grenzenlose darf nicht körperlich sein, weil jeder Körper begrenzt ist. Wenn aber die grenzenlose Kraft im Körper zu sehen ist, dann ist [sie] unkörperlich und grenzenlos wegen des Immerseins.

## 97

»*Jede anfängliche Ursache in jeder Seira gibt jeder untergeordneten Seira etwas von ihrer Eigentümlichkeit. Und was jene [anfängliche Ursache] auf primäre Weise ist, das ist [das Folgende] nachlassend.*«[750]

Diese These der Thesen macht uns klar, daß in jeder *Seira* die Prinzipien, soweit sie die Prinzipien der *Seirai* sind, ihre [Eigentümlichkeiten] all denjenigen geben, die von ihnen stammen. Der Geist gibt zuerst allen Geistern, die von ihm stammen. Die universelle und göttlich gewordene Seele allen von ihr Entstammten; die universelle Natur allen Naturen; der göttlich gewordene Körper allen Körpern. So erstreckt sich bis zu den Letzten die Ausdehnung und Mitgabe der ersten Eigentümlichkeiten. Die Vermehrung [findet] durch die Kraft der Unähnlichkeit [statt], das Bewahren und die Mitgabe der Eigentümlichkeiten der Ersten aber durch die Kraft der Ähnlichkeit. Denn die Ähnlichkeit ist es, die ständig Gleichheit bewirkt, die Unähnlichkeit aber [verursacht] die Andersheit.

---

[749] Prop. 96, Dodds 86, 1-2.

[750] Als Titel steht hier in CK der georg. Handschriften: »შესმენათა და ქუემდებარეთათჳს« (»Über die Prädikate und Subjekte«). — Prop. 97, Dodds 86, 8-10.

## 98

»*Jede abgetrennte Ursache ist gleichzeitig überall und nirgendwo.*«[751]

Wir müssen das Wort und die These, die die Ursachen betreffen, erfassen. [Proklos] sagt, daß jede abgetrennte Ursache über eine unabgetrennte Ursache erhaben ist. Was aber eine abgetrennte Ursache ist, müssen wir hier erkennen, weil alle unkörperlichen Ursachen von ihren Verursachten abgetrennt sind. Denn sie werden nicht von einem Ort umfaßt, und sie befinden sich auch nicht zusammen mit den Körpern, wie die Seele des Himmels und aller Körper. Denn obwohl [die Seele] das Gewebe des Körpers bildet und hervorbringt, ist sie doch über die Körper erhaben und fern von ihnen. Aber auch wenn es sich um die Ursache der Unkörperlichen wie um das Unkörperliche handelt, ist nicht jede unkörperliche Ursache von gleicher Kraft und gleicher Wirkung. Diejenige, die universeller und die weiterreichende Ursache ist, ist erhabener als die anderen teilhaften [Ursachen], und sie ist nirgendwo. [Dadurch ist sie] dem Einen [ähnlich]. Sie bleibt auf gleiche Weise über alle erhaben, und sie ahmt besonders gut dasjenige nach, das das Erste und über die Ursachen und Henaden erhaben ist.

## 99

»*Jedes Unpartizipierte als Unpartizipiertes ist nicht aus anderen Ursachen hervorgegangen, denn es ist die Ursache und das Prinzip für alle, die an ihm teilhaben.*«[752]

Diese These zeigt uns, daß die ersten Ursachen der Wesenden und der *Seirai* unpartizipiert sind. Denn sie bedürfen nicht ihrer Nachfolger, und die Prinzipien der *Seirai* und der ersten Wesenden bekommen nichts von ihren Nachfolgern, sondern vielmehr geben sie [etwas Eigenes] den Nachfolgenden und machen sie seiend und gut. Sie differenzieren sich nicht zusam-

[751] Prop. 98, Dodds 86, 27.

[752] Prop. 99, Dodds 88, 20-22.

men mit ihnen und erfahren keine Einwirkung zusammen mit ihnen, sondern sie verharren immer und bleiben fest in ihrer [eigenen] Erhabenheit.

## 100

»*Jede Seira der Ganzen geht zum Einen – einem unpartizipierten Prinzip auf*[753]*. Denn diejenigen, die an nichts teilhaben,*[754] *sind vom Einen – dem Prinzip von allen – abhängig.*«[755]

Hast du verstanden, Hörer? [Proklos] macht alle Prinzipien der *Seirai* und die ersten Anfänge auf gleiche Weise vom Einen – der Ursache von allen – abhängig. Denn dort vereinigt er alle Quellen der Kraft und des Lebens, weil alle durch [das Eine] verharren und die ihnen untergeordneten *Seirai* gut machen. Sie selbst fließen in die über die Einheit erhabene Gutheit ein und bekommen alle [etwas] von ihr. Sie selbst aber ist wegen der Unmöglichkeit, sie zu erreichen, über alle erhaben. Ihr Maß ist nicht durch das Einfließen der nachfolgenden Monaden bestimmt, sondern sie [die Monaden] bekommen ihre Sein[sprinzipien] und Gutheiten von der allererhabensten Gutheit. Sie können sie weder messen noch erreichen: Sie alle bleiben auf gleiche Weise tief [und von der Gutheit], wie von einen unüberwindbaren Abgrund,[756] entfernt.

[753] ალიცისკრებისა. Auch hier, wie in Kap. 23, weist dieses Wort auf den Sonnenaufgang hin.

[754] »an nichts« fehlt im Original. არ ვისდა მზიარებელნი: Partizip im Aktiv im Georg. im Unterschied zum Passiv im Original: τὰ ἀμέθεκτα – Dodds 90, 2.

[755] Prop. 100, Dodds 90, 1-2.

[756] Zum »Abgrund« s. auch Kap. 22, 41, 134.

## 101

»*Allen am Geist Teilhabenden geht der unpartizipierte Geist voran und führt sie; allen am Leben [Teilhabenden] das Leben; allen am Sein [Teilhabenden] das Seiende.*«[1]

Diese Thesen unterscheiden deutlich das erste Seiende und den ersten Geist. Als »erstes Seiendes« verstehe das Wahrhaft-Seiende, weil es das erste Sein von der Kraft, die über alle Seienden und alle Kräfte erhaben ist, bekommen hat. Es entstand als erstes Seiendes und als Ursache aller Seienden. Dieses Abbild des ersten Einen hat das unsagbare und über-alles-erhabene [Eine] zusammengesetzt, welches [das erste Seiende] als sein Abbild und als Urbild aller Seienden zusammengestellt hat. Die Beweise sind nicht ausreichend, um sein Geflecht [klar zu machen], weil es göttlich leuchtend ist.[2] Denn das Erhabenste habe, [wie gesagt], den Schmuck des Wahrhaft-Seienden geschaffen. Wundere dich nicht, wie *Parmenides* dem *Sokrates* sagt.[3] Danach ist das Leben entstanden, denn das Wesen des Lebens ist im Wahrhaft-Seienden. Nach dem Leben [ist] das Wesen des Geistes [entstanden], wie es aufgrund derer erwiesen wurde, die selbst teilhaben und die Nachfolger sind, wie es oben besprochen wurde. Je weiter die Ursachen reichen können, desto erhabener sind sie der Kraft gemäß und aufgrund der Erhabenheit des Wesens beim Erzeugen der Verursachten. Das Wahrhaft-Seiende reicht mit [seiner] schöpferischen Kraft am weitesten. Denn es ist die Ursache aller, die irgendwie als »Seiende« bezeichnet werden können: der Lebewesen [sowie] der Leblosen. Ebenso aller, die irgendwie Teilhabe und das Sein bekommen haben und zur Gattung geworden sind. Das Leben strahlt bis zu den Lebendiggewordenen seine Hervorgänge aus, der Geist bis zu denjenigen, die am Geist teilhaben. Denn es gibt viele Lebewesen, die das Leben [zwar] schon erhalten, aber Mangel an Geist haben. Aufgrund dieser

1 Prop. 101, Dodds 90, 17-19.

2 Vgl. Pl., *Sph*. 254a, auch bei Petrizi, Kap. 160 (D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg*., S. 229).

3 Vgl. Kap. 34, 40, 102, 160 und Anm. zu Kap. 34.

Regel erfasse also, daß die allerersten Ursachen ihre Kräfte und Wirkungen am weitesten ausstrahlen.

## 102

»*Alle irgendwie Seienden sind aus der Grenze und der Grenzenlosigkeit durch das erste Seiende [entstanden]. Alle Lebewesen sind in sich selbst bewegt durch das erste Leben. Alle Wissenden und Erkennenden haben an der Erkenntnis und dem Wissen teil durch den ersten Geist.*«[4]

Er stellt diese drei Quellen und Prinzipien für die ersten Seienden auf. Die Lehre hat das Erste-Seiende als »Wahrhaft-Seiendes« bezeichnet, weil es Ursache aller Seienden ist. Es selbst hat [ihr] Sein aus der Vereinigung der ersten Grenze mit dem Grenzenlosen und erzeugt durch sich selbst das erste Leben und wirkt in ihm, soweit die lebenspendende Kraft reicht. Auch in den Nachfolgenden wirkt es mit seinen Wirkungen bis zu den Letzten. Es wirkt auch im Geist, soweit die Kraft des Geistes reicht, denn der Geist reicht bis zu denjenigen, die die Kraft der Erkenntnis und des Wissens haben, danach hören seine Wirkungen auf. Die Kräfte und die Wirkungen des Wahrhaft-Seienden reichen aber bis zu den letzten, weil die Kraft, das Wesen und die Wirkung des Wahrhaft-Seienden universeller ist. Es verbreitet seine schöpferischen Sonnen und seine Lichtstrahlen und dehnt sie bis zu denen, die einer Gattung [Form] zugehören, aus. Denn es ist das Wahrhaft-Wesende und das Wahrhaft-Seiende, [und] wundere dich [deswegen] nicht,[5] denn das Eine hat es als sein Abbild und *Agalma* geschmückt.

[4] Prop. 102, Dodds 92, 1-4.

[5] Derselbe Ausdruck kommt auch in Kap. 34, 40, 101, 160 vor. Siehe auch Anm. zu Kap. 34.

## 103

»*Alles [ist] in allem, aber in jedem auf eigene Art und Weise.*«[6]

Siehe und empfinde, oh Hörer, der du geistig erkennst, die Feinheit der Schöpfung der Wesenden.

Er sagt, alles sei in allem, aber in jedem auf eigene Art und Weise. Das ist er, der Reichtum der Thesen. Denn auch im Seienden werden das Leben und der Geist empfunden, aber *kat' aitian,* was »der Ursache gemäß« bedeutet. Denn das Seiende enthält alle seine Nachfolger wie Samen in sich. Auch im Leben ist das Wahrhaft-Seiende sowie der Geist, aber dem Leben gemäß; denn auch das Selbst-Lebewesen enthält alles in sich, aber dem Leben gemäß. Auch der Geist hat in sich das Wahrhaft-Seiende und das Leben, aber dem Geist gemäß und im Geist. Dasselbe wirst du bei allen sehen. Verdeutlichen wir es mit Beispielen: Es gibt *Kronos* und alles in ihm auf *kronoshafte* Art und Weise. Und es gibt die Sonne, und alles in ihr ist sonnig. Und es gibt *Aphrodite*, aber *aphrodisisch.* Das kannst du auch in den vier Elementen beobachten: In der Erde [ist alles] erdig, im Wasser wässrig, in der Luft luftig und im Feuer feurig. Alles ist in allem und doch jedes einzelartig.[7]

Du, der Hörer, der du in die theologische Schau eintrittst, mußt all dies so wie Schöpfung[selemente] und Prinzipien wissen, damit die Sehfähigkeit [deines] Auges nicht getrübt wird.

---

6 Prop. 103, Dodds 92, 13. Gemäß allen Handschriften ist im Kommentar Petrizis nur dieser Satz angegeben. In der Edition Kauchtschischvilis ist jedoch eine große Passage aus prop. 103 zitiert (Petrizi, II, 149, 19-24, entspricht Dodds 92, 13-16). Wir übersetzen so, wie es in den Handschriften des Kommentars steht.

7 Das Problem »Alles in allem« wurde in der *Elementatio* des Proklos nur auf der Ebene der Metaphysik behandelt. Petrizi erklärt diese Frage jedoch auch anhand der Physik. (Vgl. auch das 130. Kapitel seines Kommentars.) Ähnliches findet man bei Proklos in seinem Timaios-Kommentar (II, 26-27; 49; III, 131; 172). (Siehe L. Alexidze, »Griechische Philosophie«, S. 167-168).

## 104

»*Jedes in ursprünglicher Weise am Ewigen Teilhabende hat ewiges Wesen sowie [ewige] Wirkung.*«[8]

Wir müssen diese Thesen lernend für immer begreifen. Denn er hebt hier diejenigen hervor, die Wesen und Wirkung für immer in der Ewigkeit gewonnen haben, d. h. alle geistigen und geisthaften Wesen. [Sie] haben das Wesen und die Wirkung für immer und unaufhörlich in der unaufhörlichen Unsterblichkeit gewonnen. Und es ist nicht so, daß eines von ihnen in der Ewigkeit bestünde, das andere aber in der Zeit entstanden wäre, sondern jeder Kosmos der Geister ist über die zeitlichen Bewegungen erhaben. Es ist auch nicht so, daß das Wesen in der Zeit wäre, die Wirkung aber in der Ewigkeit. Denn [in solchem Fall] wäre die Wirkung besser als das Wesen, was nicht sein darf, weil die Kräfte und die Wirkungen ständig niedriger als die Wesen sind.

## 105

»*Jedes Unsterbliche ist immerseiend, aber nicht jedes Immerseiende ist unsterblich.*«[9]

Er vergleicht hier die Unsterblichkeit und das Immersein miteinander und sagt folgendes: »*Jedes Unsterbliche ist immerseiend, aber nicht jedes Immerseiende ist unsterblich.*« Denn das Immersein ist größer als die Unsterblichkeit und ist über sie erhaben. Denn es gibt etwas, was über die Unsterblichkeit erhaben ist, und zwar das Wahrhaft-Seiende, weil es über die Unsterblichkeit und über jede Lebenskraft erhaben ist. Die Unsterblichkeit ist nichts anderes als das ständige Gewinnen des unaufhörlichen Lebens in sich selbst. Etwas anderes ist das Immersein, das am Leben Mangel hat, wie alle, die seelenlos sind und am Leben nicht teilhaben, und [wieder etwas] anderes [ist das Im-

[8] Prop. 104, Dodds 92, 30-31. — »Über Ewiges und Unsterbliches« steht als Titel in CK der georg. Handschriften.

[9] Prop. 105, Dodds 94, 8.

mersein] der formlosen Materie. Denn auch die gattungslose [formlose] Materie ist immerseiend, aber sie hat Mangel an jeder [Art] Lebenskraft.

Du hast also zwei Arten des Immerseins: dasjenige, das über das Leben erhaben ist, und dasjenige, das niedriger als das Leben ist.

## 106

»*Als Mittleres steht zwischen all denjenigen, die dem Wesen sowie der Wirkung gemäß ganz in der Ewigkeit sind, und denjenigen, die ganz in der Zeit sind, dasjenige, das teilweise ewig [ist], teilweise aber durch die Zeit gemessen wird.*«[10]

Hast du verstanden, oh Hörer? Das Geflecht der Wesenden und jedes Gewebe der Seienden hält er durch die Ähnlichkeit zusammen, damit der ganze Zusammenhalt [d. h. der Kosmos], der vom ausgezeichneten Künstler – dem Gott – [geschaffen wird], eins sei. Beachte hier, daß es ein Wesen gibt, das dem Wesen sowie der Wirkung gemäß ganz in der [Glück-]Seligkeit des Immerseienden festgefügt und eingewurzelt ist. Und es gibt ein Wesen, das [sich] immer im zeitlichen Fließen [befindet] und sich wegen der Unbeständigkeit ändert. An diesen beiden ist die ganze Unähnlichkeit zu sehen: Denn eines ist dem Wesen und der Wirkung gemäß unveränderlich und nichtfließend, das andere aber ist ganz fließend und veränderlich. Deshalb ist es notwendig, daß zwischen ihnen noch ein anderes Wesen als Mittleres besteht, damit es an beidem, an der Zeit sowie an der Ewigkeit, teilhat. Das ist das Wesen der Seele. Dieses Wesen der Seele läßt beide [aneinander] teilhaben und vereinigt diese beiden, die voneinander abgetrennt sind. Denn eins ist dem Wesen sowie der Wirkung gemäß ganz unsterblich und unerschöpflich, das andere aber ist diesen beiden gemäß vergänglich und veränderlich, ganz in der Zeit [seiend]. Das Wesen der Seele wird auf diese Weise empfunden und erwiesen, denn [ihrem] Wesen gemäß verharrt sie in der Unsterblichkeit und der Ewigkeit, der Wirkung gemäß aber in der Zeit und dem Fließen. Denn [die Wirkung der Seele] trennt sich ab, und die Seele hat ihre Wirkung nicht unaufhörlich, wie der Geist [sie hat]. Denn wo das geistige Licht be-

[10] Prop. 106, Dodds 94, 21-23.

steht, dort sind auch [zugleich] die Erkenntnis und das Wissen mitentstanden. Durch die Seele haben die Zeitlichen und die Ewigen aneinander teil, [durch die Seele] wurden [sie] zusammengehalten und geeint. Denn [die Seele] hat als ein ewiges [Wesen ihrem] Wesen gemäß am geisthaften Wesen teil, als ein veränderliches [Wesen] aber hat sie [ihrer] zeithaften Wirkung gemäß an den Zeithaften [teil], die [ihr] Sein immer im Fließen haben. Denn auch die Wirkung der Seele ändert sich immer. All dies wurde vom Schöpfer von allem in eine schöne Harmonie gebracht, zuerst zu dem Zweck, daß die Geschöpfe einander nicht fremd bleiben, und dann zu dem Zweck, daß sie aneinander teilhaben, auch, damit die Vorsehung des Sehenden bis zu den Letzten herunterreicht.

## 107

»*Jedes teilweise Ewige, teilweise aber Zeitliche ist gleichzeitig Seiendes sowie Werden[-des].*«[11]

Mit diesen Thesen fängt die Beschreibung des Wesens der Seele an. Sie ist teilweise seiend, d. h. sie bewahrt ständig [ihre] Einheit. Denn das Seiende hat kein Werden, weil es [in sich selbst] verharrt. Alles Zeitliche aber hat sein Sein im Werden. [Die Seele] ist wie das einfache Seiende, aber [gleichzeitig] dasjenige, das sich ändert. Die Seele ist [nämlich ihrer] Wirkung gemäß werdende, die nicht in der Selbigkeit bleibt, im Unterschied zu ihrem Wesen, das [vollständig] in der Ewigkeit und in der Selbigkeit des Seins verharrt. Deshalb ist die Seele gleichzeitig Seiendes (dem Wesen gemäß) und Werden[-des] (der Wirkung gemäß).

## 108

»*Jedes Einzelne in jeder Reihe kann auf zwei Weisen teilhaben an der Monade in der darüberliegenden [und] nächsten Ordnung.*«[12]

[11] Prop. 107, Dodds 94, 32-33.

[12] Prop. 108, Dodds 96, 9-10. — »Über die Teilhabe der Geschlechter und über die Prädi-

Hier hörst du, daß die Wesen, die innerhalb einer *Seira* sind, auf zwei Weisen am Prinzip der *Seira* teilhaben können: Entweder haben sie unvermittelt teil, wie an demjenigen, was am nächsten ist, oder durch Vermittlung. [Das bedeutet, die Teilhabe] am Erhabensten [findet] durch Vermittler, d. h. durch diejenigen, die über sie erhaben sind, [statt].

Auch das sollst du wissen, daß jedes Verursachte im Verhältnis zu seiner Ursache wie ein Teil ist und daß das Verursachte nicht die ganze Ursache umfassen kann, sondern daß [das Verursachte] als ein Teil in der Ganzheit an [der Ursache] teilhat, denn das Verursachte wird von der Ursache umgeben und nicht die Ursache vom Verursachten. So [vollzieht sich] die Teilhabe des Verursachten an der Ursache. Die Teilhabe der Ursache am Verursachten aber ist anders, denn die Ursache läßt das Verursachte an sich teilhaben. [Die Ursache] enthält [das Verursachte] nicht teilhaft, sondern ganz und umfaßt es ganz in sich. Diese Regel [betrifft] den ganzen Bereich der *Seira*.

## 109

»*Jeder einzelne [›teilhafte‹] Geist hat an der übergeistigen und ersten Monade durch den universellen Geist und [durch] die einzelne Henade, die demselben Rang zugehört, zu der dieser [Geist gehört], teil. Jede einzelne Seele hat am universellen Geist durch die universelle Seele und den einzelnen Geist teil.*«[13]

Diese These sagt uns, daß ein einzelner Geist durch die Vermittlung des universellen Geistes und einer einzelnen Henade, die im [einzelnen Geist] ist, am Einen der Henaden, das über die Geister erhaben ist, teilhat. Auch das sollst du auf entsprechende Weise lernen, daß die Ausstrahlung des erhabensten Einen in alle eingesät ist, denen in irgendeinem Maße das Wesen zuteil geworden ist, entsprechend[14] ihrem [jeweiligen] Sein. Durch [diese Ausstrahlung] werden sie zur Teilhabe am erhabensten Einen geführt, wie zum

kate und die Subjekte« (სქესთა ზიარებისთჳს და შესმენათა და ქუემდებარეთა) lautet der Titel in CK der georg. Handschriften.

13 Prop. 109, Dodds 96, 23-26.

14 რამობისაებრ, entspr. dem griech. Begriff κατ᾽ ἀναλογίαν.

Licht[15] und der Sonne der Henaden. Und weiter, auch die Seelen haben am universellen Geist durch den einzelnen Geist und die einzelne Seele teil. Und der Körper hat an der universellen Seele durch die universelle Natur und die einzelne Seele teil, so wie es beim Wesen des Himmels ist. Denn es hat nicht die ganze Seele in sich aufgenommen, sondern nur Teile, denn die Sphäre und das Kreisen der universellen Seele befindet sich in sich selbst, unabhängig und über die Körper erhaben. Die universelle Natur aber ist im Himmel und ist nicht von den himmlischen Kreisen abgesondert.

## 110

»*Von allen in einer einzelnen Seira Angeordneten können die Ersten und mit ihrer eigenen Monade Verbundenen teilhaben …*«[16]

Du hast verstanden, oh Hörer, daß alle Allerersten im Geflecht der *Seira* entsprechend[17] ihrer Nähe teilhaben können. Wenn du hier aber »Nähe« hörst, verstehe dies nicht im Sinne des Ortes, sondern [im Sinne] der Fähigkeiten der Wirkungen. Denn das, was in den Wirkungen geschickter ist, steht [dem Prinzip] in der *Seira* am nächsten. Was näher ist, hat am Prinzip der *Seirai* in höherem Maße teil. Diejenigen aber, die wegen [ihrer] Ungeschicktheit weit entfernt sind, können [das Prinzip] nur als *indalma*,[18] [also] wie eine Ausstrahlung, bekommen.

## 111

»*In jeder geisthaften Seira sind manche göttliche Geister, die die Teilhabe an den Göttern bekommen, und manche nur Geister.*«[19]

---

[15] ღმისა.

[16] Prop. 110, Dodds 98, 1-2.

[17] შერაბამებულად, entspr. ebenfalls dem griech. Begriff κατ᾽ ἀναλογίαν.

[18] D. h. Ausstrahlung.

[19] Prop. 111, Dodds 98, 18-19. — »Über die göttlichen geisthaften [Objekte], die bloß (ლიტონთა) geisthaften [Objekte], geisthaften Seelen, bloßen Seelen, vernunftbe-

Siehe die Schönheit der Thesen an, oh Hörer! Die Geister sind göttlich und wie Götter geworden durch die Teilhabe an den göttlichen Henaden. Ich meine damit die Ordnung des Wahrhaft-Seienden und der Ewigkeit. Und es gibt noch die Geister, die nur Geister sind. Dasselbe siehst du auch bei den Seelen und so weiter bis zum Zusammenhalt der Körper. Denn es gibt die Seelen, die wie Geister sind, weil die universelle Seele ihren Grund in der Erhabenheit des Geistes hat, und es gibt noch die Seelen, die nur einfache Seelen sind. Und es gibt den Körper, der wie eine Seele ist, und auch nur einfache Körper. Die Ordnung der Wesenden ist durch solche allmählichen Übergänge zusammengehalten. Fange bei den henadischen Göttern und der überwesenden Quelle an [und schreite fort] bis zum Letzten im Bereich der *Seira*.

## 112

»*Die Allerersten in jedem Rang haben die Form (morphe)*[20] *der Besseren. Denn jede von den obersten Arten berührt aufgrund der Ähnlichkeit diejenigen, die über ihr liegen*.«[21]

Diese These sagt uns, daß die Ersten und die Erhabensten in den *Seirai* an den ihnen übergeordneten Ordnungen teilhaben. Der erste Geist ist einheitlich und ist götter-*morph*isch[22]. Die erste Seele ist geistförmig, und der erste unter den Körpern ist seelisch- und geistförmig. Wenn du über den Himmel

gabten Körper, vernunftlosen Körper« steht als Titel in CK der georg. Handschriften. Das Vokabular des Titels unterscheidet sich von dem des Petrizitextes selbst. Das gilt auch für mehrere andere Titel. Dies läßt vermuten, daß die Titel der Kapitel nicht von Petrizi selbst übersetzt oder verfaßt worden sind. Es sind noch die Verhältnisse zwischen den Titeln in den griechischen Handschriften und den Titeln der georgischen Version zu klären.

20 Petrizi benutzt an dieser Stelle sowohl das georgische als auch das griechische Wort zusammen.

21 Prop. 112, Dodds 98, 33-36.

22 ღმერთთ-მორფ. Der erste Teil des Wortes besteht aus dem georgischen Wort für »Götter«, der zweite Teil aus dem griechischen μορφή. Beides zusammen ergibt »gottförmig«.

hörst, daß er »der erste Körper« ist, verstehe darunter die Ursache und den göttlichsten unter allen Körpern. Alle Ersten bekommen durch die Reinheit [ihrer] Wesen die Form derjenigen, die über sie erhaben sind. Die göttliche Zahl ist einheitlich,[23] weil Gott Eines ist.[24] Wo sind [nun] diejenigen, die den Weisen vorwerfen, sie reden über die Götter-Vielheit, und denen ihre falschen Aussagen wegen ihrer Unwissenheit Freude machen?[25] Hier beweist [Proklos], daß das erhabenste Eine Eines ist. Von ihm [stammen] zwei überseiende schöpferische Quellen, genauso wie die Henaden aus dem Einen und die Götter aus dem einen erhabensten Gott und die Heiligen aus dem einen erhabensten Heiligen[26].

## 113

»*Jede göttliche Zahl ist einheitlich. Wenn die göttliche Zahl als [ihre] Ursache das Eine im besonderen und eigentlichen [Sinne] hat, wie die geisthafte Zahl den Geist und die seelische [Zahl] die Seele, und überall die Vielheit in Verhältnis zu ihrer Ursache entsprechend ist …*«[27]

Diese Thesen erweisen, oh Hörer, daß die Ersten und die Prinzipien von allen Eins und Monade sind, denn das erhabenste erste Eine ist Eines. Aus dem unerreichbaren Einen ist die *Seira* der Henaden und Monaden entstan-

[23] Das ist die These der Prop. 113, s. unten.

[24] ვინაჲთგან ღმერთი ერთ არს. Unabhängig vom neuplatonischen Inhalt des Textes läßt sich dieser Satz grammatisch sowie inhaltlich auch auf folgende Weise interpretieren: »weil Gott das Eine ist«, »weil Gott eins ist« oder: »es gibt den *einen* Gott«. Dies mußte für Petrizi angesichts der Proklosgegner eine sehr »günstige« Zweideutigkeit sein. Vgl. auch Kap. 120, 127, 165. Dieses Problem bei der Übersetzung der georgischen Texte (eins, Eines oder das Eine) kann leider nur sinngemäß gelöst werden. Die Grammatik alleine kann dabei keine Hilfe leisten.

[25] Vgl. Nikolaos von Methone, der behauptete, daß der Begriff θεοί bei Proklos ein Ausdruck des Polytheismus sei (Nicholas of Methone, p. 17, 20 etc., L. Alexidze, »Dionysios Areopagita«, S. 116-117).

[26] Es ist auch hier zu beachten, daß das Wort წმიდა »heilig« auch »rein« bedeutet.

[27] Prop. 113, Dodds 100, 5-8. — »Über die göttlichen Zahlen und die Götter-durch-Teilhabe, die die Universellen sind« steht als Titel in CK der georg. Handschriften.

den, wie die Henaden aus dem Einen und die Götter aus dem Gott. Denn jeder Schöpfer der Naturen erzeugt die Ähnlichen eher als die Unähnlichen. Eines ist das erste erhabenste Eine, und aus ihm [stammen] viele Henaden. Das erste [Eine] ist gleichsam unpartizipiert und auf erhabene Weise von allen abgetrennt. Die anderen nachfolgenden Henaden sind durch Mitgabe und Teilhabe aus dem ersten erhabensten Gott und Einen entstanden. Diese Regel findest du bei allen Wesenden und Überwesenden.

## 114

»*Jeder Gott, der [Gott] durch Teilhabe ist, ist [eine] selbstvollkommene Henade und jede selbstvollkommene Henade [ist] Gott-durch-Teilhabe.*«[28]

Die mangellose Teilhabe braucht beides: Erstens muß es die Henade geben. Zweitens soll sie selbstvollkommen sein, denn durch die Einheit soll sie am erhabensten Einen teilhaben und durch die Vollkommenheit an der erhabensten Gutheit des Einen. Wenn [die Henade] irgendwie Mangel an diesen [zwei Eigentümlichkeiten] hat, [d. h.] wenn sie Henade ist, aber nicht übervollkommen, oder wenn sie vollkommen ist, aber nicht Henade, dann ist sie kein mangelloses Abbild des unerreichbaren Einen, sondern gehört zu den niedrigsten Genera, und es ist, als ob sie wegen der weitreichenden Ausdehnung der *Seirai* von einem anderen Genus ist. Das mangellose Abbild des Einen braucht aber beides: Die Vollkommenheit und die Einheit; und es bildet in sich makellos die Ehre und die Gattung des überwesenden und übereinen Einen ab.

[28] Prop. 114, Dodds 100, 16-17. (»durch-Teilhabe« ist ein Zusatz bei Petrizi), s. auch Kapitel 116-118. Mit dieser Ergänzung wollte Petrizi den Vorwurf zurückweisen, Proklos (und er selber!) seien Polytheisten.

## 115

»*Jeder Gott, der durch Teilhabe [Gott ist], ist überwesendes bloßes Sein und [ist] über den Geist [erhaben]*.«[29]

Hier beschreibt er die Quelle der Henaden und Monaden durch die Regeln, die lauten: Wie Prinzip und Anfang der *Seirai* [beschaffen] sind, solche Zahl der Wesen wird erzeugt, eher der ähnlichen als der unähnlichen. Aufgrund der Unwandelbarkeit dieser Regeln und Beweise [wird bewiesen], daß das Eine die Henaden erzeugt, Gott die Götter und das Überwesende die Überwesenden, denn über alle Vereinigten ist das bloße Sein der Henaden erhaben. Denn zuerst muß das Sein der einfachen Henaden sein und schon danach das erste von ihnen Vereinigte. Denn es ist überall so, daß vor den ersten Vereinigten die Einfachen sind. Nach diesen Beweisen sind die göttlichen und überwesenden Zahlen über alles auf einheitliche Weise, wie Götter, erhaben. Vom Ersten [stammen] die ersten Quellen, vom Gott die Götter und von der einen Ursache die ersten Ursachen aller Wesenden. Denn sie haben über sich die [Prinzipien des] Selbst-Seins des ersten Wesens, d. h. des Wahrhaft-Seienden und des Selbst-Lebens und der Ewigkeit, denn aus ihnen wurde das Wesen des Wahrhaft-Seienden und aller Nachfolgenden zusammengestellt.

## 116

»*Jedem Gott, der [Gott] durch Teilhabe ist,*[30] *ist die Teilhabe zu eigen, nur dem Einen nicht. Es ist klar, daß nur dem Einen die Teilhabe nicht zu eigen ist.*« [31]

In diesem Kapitel werden die unwiderlegbaren Beweise erbracht, laut deren nur das Eine in der Erhabenheit des Nicht-Partizipierens göttlich

[29] Prop. 115, Dodds 100, 28 (etwas ergänzt bei Petrizi, auch hier, wie im 114. Kapitel, findet sich »durch Teilhabe« nicht im Griech.). ὑπέρζωος fehlt im Georgischen.

[30] »durch Teilhabe«: auch hier ein Zusatz Petrizis.

[31] Prop. 116, Dodds 102, 13-14.

herrscht.[32] [Dieses Eine] wurde sogar als »Übergöttliches« bezeichnet. Dieser erhabenste Gott ist wegen seiner Unerreichbarkeit über jede Art Teilhabe erhaben. Die Teilhabe kann zweiartig betrachtet werden: [Das Eine] hat nichts vor sich selbst, an dem es hätte teilhaben können und von dem es [sein] Eins-Werden bekäme. Andererseits gibt [das Eine] seinen Nachfolgern, den Henaden, seine unerreichbare Eigentümlichkeit auch nicht ganz, sondern es läßt alle einheitlichen Zahlen an sich auf teilhabelose Weise partizipieren, und es bringt ihre verschiedenen Eigentümlichkeiten hervor und [erzeugt] durch seine unerreichbaren, überwirkenden Kräfte die unerreichbaren Eigentümlichkeiten der Henaden. Alles aber, was durch Teilhabe eins geworden ist, ist Eines und Nicht-Eines. Denn durch das, das es am Werden teilhaben läßt, ist es Eines, durch das aber, durch das es geworden ist, ist es Nicht-Eines. Jedes Gewordene unterscheidet sich vom Ungewordenen, und das erste Eine ist über die Teilhabe erhaben, das zweite und gewordene Eine ist die Ursache aller Teilhabenden aufgrund der Mitgabe.[33] So unterscheiden sich auch die Ursachen der Henaden, denn das erste Eine ist zwar die Ursache der Henaden, aber es gibt seine Eigentümlichkeiten den nachfolgenden Henaden nicht mit. Das durch [das erste Eine] entstandene Eine ist die Ursache, die in der *Seira* der Henaden ihre Eigentümlichkeiten weiter mitgibt. Das erste Eine ist über alle Henaden erhaben, es ist abgesondert und gehört nicht[34] zur *Seira* der Henaden, sondern es ist monadisch, weil es Eins ist. Das von ihm Einsgewordene aber, als ein Anfang der *Seirai* und das Prinzip der *Seirai* der Henadischen, ist nicht wie ein geeintes [d. h. wie ein zusammengesetztes Eines]. Denn das geeinte Eine unterscheidet sich von dem aus dem erhabensten Einen hervorgegangenen [Einen]. Das hervorgegangene Eine ist als Prinzip der *Seirai* und Prinzip der Henaden über alle *Seirai* erhaben. Das aus den Henaden zusammengesetzte Eine ist jedoch den Henaden nachgeord-

[32] დაღმრთობილი, zum Verhältnis bzw. der Identität zwischen Gott und Einem vgl. Kap. 112, 120, 127. 167.

[33] Zum Unterschied zwischen »Mitgabe« und »Teilhabe« s. Kap. 30 und 45.

[34] თანდაუწესებელ: eine Negation von ὁμοταγής, συντεταγμένος, σύζυγος.

net.[35] Denn es ist aus den einheitlichen Monaden zusammengesetzt, wie der große *Parmenides* dem *Sokrates* und dem *Zenon* sagte.[36]

## 117

»*Jeder Gott, der [Gott] durch Teilhabe [ist],*[37] *ist Maß der Seienden*.«[38]

Siehe diese Thesen an, oh Sehender! Er sagt, daß jeder Gott, der durch Teilhabe ist, das Geflecht der Henaden und ihre *Seira*, Grenze[39] der Seienden ist. Du hast gehört, daß die Grenze jeder Zahl und das, was sie umgibt, das Eine ist. Ihrer eigenen Natur gemäß ist jede Zahl grenzenlos, sie wird aber vom Einen begrenzt und umgeben, denn, wie gesagt, die Kraft und die Wirkung des Einen umgibt alle Zahlen der Wesen[den] und der Seienden. Es macht den Anfang sowie die Mitte und das Ende der wesentlichen Zahlen einartig, im Einzelnen sowie in der Ganzheit. Nichts kann sich von der Kraft des Einen abwenden, und je ein[heitlicher], desto mehr [wirkt] die Gattung des Einen im Gewebe und in der Ausdehnung des Geflechts der Wesenden.

## 118

»*Alles, was in den Göttern, die durch Teilhabe*[40] *[Götter sind], ist, besteht gemäß ihren Eigentümlichkeiten in ihnen*.«[41]

---

35 Die ontologische Hierarchie der Einheit bei Petrizi kann so zusammengefaßt werden: 1. das erhabenste Eine; 2. das erste Eine; 3. die Henaden; 4. das zusammengesetzte Eine. Dem Unterschied zwischen der ersten und zweiten Stufe wird jedoch an anderen Stellen des Kommentars kaum Rechnung getragen.

36 Vgl. Pl., *Prm*. 145c.

37 »Durch Teilhabe«: auch hier von Petrizi hinzugefügt.

38 Prop. 117, Dodds 102, 28.

39 Das Wort »Grenze« hat bei Petrizi auch die Bedeutung »Definition«, »Bestimmung«, »Sinn« oder »Logos«.

40 Wieder ein Zusatz Petrizis.

41 Prop. 118, Dodds 104, 5-6.

Hier lassen sich die Thesen dreiartig unterteilen: der Ursache gemäß, dem [eigenen] Sein gemäß oder der Teilhabe gemäß. Beachte, daß er sagt, daß alle Götter, die durch Teilhabe [Götter sind], und die Henaden gemäß dem [eigenen] Sein bestehen, noch mehr [aber] der Ursache gemäß. Du hast gehört, was »dem Sein und der Ursache gemäß« bedeutet: Das Bestehen dem Sein gemäß findet dann statt, wenn das Bestehende seinem Selbst gleich ist, d. h. es ist weder besser noch niedriger, sondern es ist im Maß seines Selbst. Das Betrachten der Ursache gemäß liegt dann vor, wenn [das Bestehende] in seiner Ursache betrachtet wird, d. h. es wird in dem betrachtet, was erhabener ist. Und die dritte Art, [etwas zu betrachten, liegt dann vor], wenn [etwas] in seinen Nachfolgern und den Niedrigeren gesehen wird, wie die Ursache in den Verursachten, denn das Verursachte ist niedriger als die Ursache. So sagt er uns, daß jede Zahl der *Seira*, der Henaden und der Götter, [die Götter] durch Teilhabe sind, in ihrer Ursache besser zu sehen ist, d. h. im erhabensten Gott und erhabensten Einen. Sie werden auch in ihrem eigenen Sein empfunden, in den Niedrigeren aber lassen sie die Erhabenheit ihres Seins nicht empfinden.

## 119

»*Alle Götter-durch-Teilhabe*[42] *bestehen durch das erhabenste Gute, und sie sind die Gutheit …*«[43]

Hier stellt [Proklos] die ersten Henaden höher als das Gewebe des ersten Wesens, weil sie die Abbilder sind, die dem Einen am nächsten stehen. Denn das Wesen und die Wirkung der überwesenden Götter ist über die Natur und das Wesen erhaben. Sie sind als die ersten Abbilder des Einen und der Gutheit vollständig die Gutheit. Die Gutheit und das Eine sind dasselbe. Und das Eine und die Gutheit sind dasselbe.

[42] Wieder ein Zusatz Petrizis.

[43] Prop. 119, Dodds 104, 16-17.

## 120

»*Jeder Gott-durch-Teilhabe*[44] *besitzt seinem [eigenen] Sein gemäß*[45] *die Vorsehung der Ganzen.*«[46]

Hier führt er die Thesen ein, die die Vorsehung des Herrschers von allem betreffen. Die Gründe der Vorsehung sind zuerst im erhabensten Einen vorhanden, dann steigen sie herunter, durch die ersten Abbilder des Einen, durch die überwesenden Abbilder des Einen, durch die überwesenden Henaden, und so werden sie an die Nachfolgenden weitergegeben, wie der große *Platon* bewiesen hat.[47] Die Vorsehung also [bekommen] die Götter zuerst vom Einen: Gott,[48] der alles sieht und alles bestimmt. Und die überwirkende Wirkung ist zuerst bei ihnen, denn ihnen ist zuerst die überwesenhafte Gutheit zu eigen. So machen sie die Nachfolgenden [ebenfalls] gut und geben ihnen ihre [d. h. die der Götter] erhabensten abgesonderten Eigentümlichkeiten mit.

## 121

»*Jedes Göttliche hat das gutheitliche Sein, [seine] Kraft aber [ist] einheitlich und [seine] Erkenntnis[form ist] für alle Nachfolgenden gleichzeitig verborgen und unfaßbar.*«[49]

Er spricht über das Sein, die Kraft und die Erkenntnis[form] der überwesenden Henaden, denn jedes Sein bei ihnen wird von der Gutheit durchwo-

44 Auch von Petrizi hinzugefügt.

45 მყოფობისაებრ, so übersetzt Petrizi hier ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑπάρξει (Prop. 119, Dodds 104, 31).

46 Prop. 120, Dodds 104, 31-32.

47 Vgl. Pl., *Ti.* 30b-c; 41a-43e; 45b, stark proklisch geprägt, s. z. B. Procl., *in Ti.* I, 411, 20-412, 8.

48 Andere Übersetzungsmöglichkeit: »vom *einen* Gott«. Grammatisch ist diese Variante ebenfalls möglich. S. auch Kap. 112, 127, 165.

49 Prop. 121, Dodds 106, 10-11.

ben. Die Zahl und das Sein der Überwesenden und der Henaden nämlich sind durch das Eine entstanden, wie [die Zahl und das Sein] der Götter durch Gott und der Henaden durch das Eine und der Guten durch die Gutheit. Sie bleiben, als die Ursachen von allen, für alle Nachfolgenden unerreichbar. Das wurde oben bewiesen, daß jede Ursache über das Verursachte erhaben ist. Und es gibt etwas in der Ursache, das für das Verursachte unerreichbar ist. Sie aber ist über alles erhaben und ist allen auf gleiche Weise anwesend, denn sie hat unter sich selbst die Wesen und die Kräfte aller Wesenden verbreitet. Bei [den Ursachen] besteht die überwesende Kraft sowie die Vorsehung in bezug auf die Nachfolgenden, und sie verharren in der Seligkeit der Gutheit und der Einheit. Auch ihre Erkenntnis ist über alle Erkenntnisse [anderer] Wesen erhaben, [nämlich] als die Ursache jeder Erkenntnis[form] sowie der Kraft und der Wirkung.

## 122

»*Jedes Göttliche verwirklicht die Vorsehung bezüglich der Nachfolgenden und ist über die erhaben, die von der Vorsehung gelenkt werden. Dabei läßt weder die Vorsehung ihre teilhabelose und einheitliche Erhabenheit fallen, noch vernichtet das ‚Ohne Vereinigung' die Vorsehung.*«[50]

Verstehe es gut, oh Hörer! Dieses Kapitel ist sehr *griphos*.[51] Er sagt, daß die Henaden und die Götter, die Abbilder und Urbilder des Einen, die Vorsehung vollziehen. Aber weder wird die Vorsehung durch eine Vereinigung [der Vorhersehenden] mit dem Objekt ihrer Vorsehung aufgelöst, noch [wird] die Vereinigung mit den Vorhergesehenen durch die Transzendenz der Vorsehung [gestört]. Was bedeutet das und wie ist es [zu verstehen]? Hör zu, Hörer. Wäre das Vorhersehende mit den Objekten seiner Vorsehung vereint, würde es zusammen mit ihnen eine Einwirkung erfahren und sich ändern, gemäß der *schesis*[52] ihrer Änderungen, die der wechselseitige Stoß oder die Entspre-

[50] Prop. 122, Dodds 108, 1-4.

[51] γρίφος, d. h. schwierig, komplex.

[52] σχέσις, d. h. Relation.

chung[53] [zeigen]. Wäre [das Vorhersehende] derartig, [wie das Objekt seiner Vorsehung ist], würde es sich wohl zusammen mit der Änderung des Vorsehungsobjekts ändern und eine Einwirkung erfahren. Hätte aber das Vorhersehende die Objekte seiner Vorsehung mit sich selbst nicht geeint, wie könnte es dann seinen Objekten präsent sein? Denn [das Vorhersehende] ist entfernt und weit weg, und aufgrund dieser Entfernung kann [es] seinen Objekten die Vorsehung nicht darbieten. Genau das ist die Schwierigkeit dieser These. Sie soll auf folgende Weise geklärt werden: Die erhabensten Unkörperlichen sind ohne Am-Ort-Sein präsent, sie lassen an sich auf transzendente Weise teilhaben, und sie ändern sich nicht zusammen mit den Objekten ihrer Vorsehung. Laß mich ein passendes Beispiel dafür finden: Es gibt das Eine, und dieses Eine gibt allen Zahlen [etwas] von seiner Einheit mit. Es selbst aber verharrt in seiner erhabensten Einheit. Auch die Sonne läßt alle Geschöpfe, weil sie durch sie [existieren], an sich teilhaben und beleuchtet alle, die beleuchtet sind. Sie erfährt keine Einwirkung durch die Änderungen und Leiden [des Beschienenen], denn sie läßt die Teilhabenden an sich auf *aschetische*[54] Weise teilhaben. Wenn es aber so ist, dann werden noch mehr die überwesenden Henaden alle [Wesenden] mit sich einigen und in bezug auf sie die Vorsehung vollziehen. Und weder löst die vorsehungshafte Einigung ihre Einheit auf, noch ändert die Einheit die Vorhersehenden zusammen mit den Objekten der Vorsehung, noch läßt sie sie [d. h. die Vorhersehenden zusammen mit den Objekten der Vorsehung] eine Einwirkung erfahren, sondern [die Vorhersehenden] verwirklichen die Vorsehung in bezug auf alle auf *aschetische* Weise, ohne sich dabei mit zu ändern.

## 123

»*Jedes Göttliche ist wegen des überwesenhaften Einswerdens in sich unsagbar und unfaßbar für alle Nachfolgenden. Von den an ihm Teilhabenden aber wird es erkannt und erreicht.*«[55]

---

[53] თანმინახეთქი ანუ თანმიეგრეობაჲ.

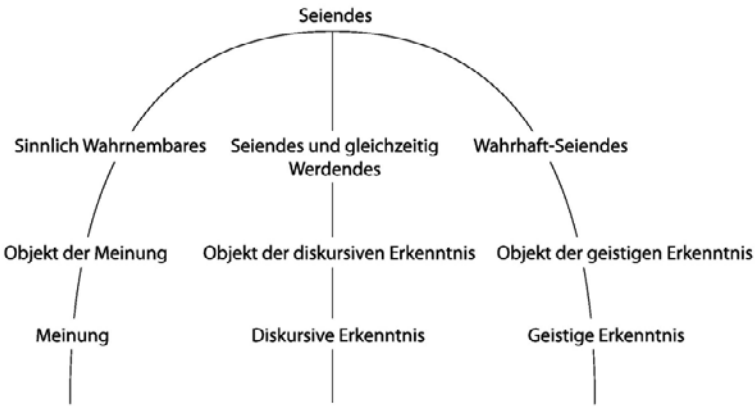
[54] ἄσχετος, d. h. unbezüglich.

[55] Prop. 123, Dodds 5-27. — »Über die erste Ursache« steht als Titel in CK der georg. Handschriften.

Diese These sagt uns, daß die Überwesenden und die Henaden in ihrem Sein unerreichbar sind. Von den Nachfolgenden aber werden sie erkannt, weil sie allen Nachfolgenden ihre Eigentümlichkeiten weitergeben, als die überwesenden Quellen der Wesenden. Von den Nachfolgenden werden sie so erkannt: Fange mit dem Sinnlichen an. Die Kräfte und die Wirkungen, die in den Objekten der Sinneswahrnehmung sind, wie [z. B.] im Gras, in den Steinen, in den Lebewesen, in den Teilen der Lebewesen und in den Samen, sie alle, die höllisch[56] sind, stammen von den Göttlichen, die die Sterne sind. Alle Kräfte der Sterne sind in der Seele und im Kreisen des Himmels. Alle Kräfte der seelischen Sphäre [wiederum sind] im geisthaften Himmel. Die Kräfte des geisthaften Himmels im Geistigen. Die Sphäre und der Kreis der Geister im Kosmos des Wahrhaft-Seienden, denn [das Wahrhaft-Seiende] ist das erste Wesen und der erste Zusammenhalt sowie das erste Abbild der Henaden und des Einen. Und weiter, alle Kräfte des Wahrhaft-Seienden sind in der Eigentümlichkeit der Henaden und in der einheitlichen Sphäre. Das Wort [sagt] also, daß die Kräfte und die Eigentümlichkeiten der Henaden und der Götter in den Nachfolgenden [zwar] empfunden werden, sie selbst aber sind ihrem eigenen Sein gemäß für die Nachfolgenden unerreichbar.[57]

[56] ჯოჯოხეთის-შორისთა, d. h. diejenigen, die ganz unten, in der Hölle sind.

[57] Die nachfolgende Figur fehlt in der Edition Kauchtschischvilis sowie in der russischen und moderngeorg. Übersetzung. Wir geben diese Figur so wieder, wie sie in den Handschriften vorhanden ist. Für das letzte Wort in der Figur (»geistige Erkenntnis«) steht გონება, d. h. »Geist« bei Petrizi, das von ihm in einigen Fällen in der Bedeutung »geistige Erkenntnis« (entspr. νοεῖν/νόησις) gebraucht wurde. Vgl. Kap. 174, 183. Die Figur repräsentiert die Entsprechungen zwischen ontischen und gnoseologischen Stufen. Die Frage dieser Korrespondenzen wurde von Proklos mehrfach behandelt, z. B. in *in Ti.* I, 234, 26-252, 10; *in Prm.* IV, col. 955, 3-7, ed. Cousin. Die Angabe dieser und weiterer Stellen bei Saffrey / Westerink in: Procl., *Theol. Plat.* I, p. 136.




## 124

»*Jedes Göttliche kennt das Teilhafte auf unteilbare Weise, zeitlos das Zeitliche, auf notwendige Weise das Nicht-Notwendige und unveränderlich das Veränderliche, und allgemein alles auf bessere Weise, [so,] wie es zu ihren eigenen [jeweiligen] Ordnungen paßt*.«[58]

Lerne, daß alles in den göttlich gewordenen Göttern [vorhanden ist], aber auf erhabenere Weise: Denn sie haben die Kenntnis und das Wissen nicht auf ewige oder zeitliche, sondern auf noch erhabenere Weise [und] einheitlich. Sie wissen alles, aber [sie wissen es] so, wie die Götter, die Henaden und die mangellosen Abbilder des erhabensten Gottes und des erhabensten Einen [es wissen].

Den ganzen Rest der These dieses Kapitels betrachte selbst.

[58] Prop. 124, Dodds 110, 10-13. Petrizi ignoriert ἤ (Dodds 110, 12). Daher ergibt sich eine Abweichung vom griech. Original im letzten Teil der Passage. Im griech. Text hat der ganze Satz einen komparativen Sinn: »und allgemein alles auf bessere Weise *als* es zur …«. Bei Petrizi ist »Ordnung« (τάξις) im Plural angegeben. Petrizi scheint außerdem αὐτῶν im Sinne von ἑαυτῶν verstanden zu haben.

## 125

»*Jedes Göttliche geht von der Ordnung, in welcher es anfängt, sich selbst zu zeigen, durch alle Nachfolgenden hindurch und vermehrt für immer seine Mitgaben und teilt sie.*«[59]

Diese These sagt uns, daß sich jede Henade, egal von welcher *Seira* sie ihren Anfang nimmt und das Prinzip der *Seira* zeigt, aufgrund von zwei Ursachen weiterentwickelt, ich meine die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit. Eine dieser Ursachen läßt die Verursachten in den Ursachen und den Prinzipien verharren, die andere vermehrt [differenziert sie] (damit meine ich die Unähnlichkeit). So gibt alles Göttliche sein Selbst[60] und seine Eigentümlichkeiten weiter: Einige sind ihm ähnlicher, andere unähnlicher. Es verbreitet seine erhabene Eigentümlichkeit bis zu den Letzten, denen [noch] in einigem Maße das bloße Sein zuteil geworden ist. Es zeigt in ihnen das *indalma*[61] seiner Eigentümlichkeit: In einigen so, daß sie in höherem Maße Abbilder sind, in anderen [so, daß sie] wegen der Ungeschicktheit der Wesen verdunkelt sind.

## 126

»*Jedes Göttliche, das dem Einen näher steht, ist in höherem Maße universell und anfänglich.*«[62]

Hast du verstanden, oh Hörer, daß auch in den Henaden [die Hierarchie, d. h.] die Erhabenheit in ihrem Verhältnis zueinander zu sehen ist? Die Henade, die dem überhenadischen Einen am nächsten steht, ist am meisten Gott

[59] Prop. 125, Dodds 110, 29-31.

[60] თჳსთა.

[61] D. h. das Abbild.

[62] »ყოველი ღმრთებრივი უსაყოველთაო და უდასაბამიერეს არს, რომელი უმეტეს იყოს მახლობელ ერთისა« (Petrizi, II, 163, 28-29). Prop. 126, Dodds 112, 14. »anfänglich«: Zusatz Petrizis. In der Übersetzung selbst fehlt »უმეტეს« (das Wort für den Ausdruck der Komparativität), der Sinn bleibt dabei jedoch praktisch derselbe.

und kann das Entfernteste sehen, und [zugleich] ist sie die universellste Ursache. Denn sie ahmt das Eine nach und verbreitet [ihre Wirkung] besonders weit und ist das Hervorbringende und die Ursache vieler weiterer, weil sie die beste Nachahmerin dessen ist, das auf gleiche Weise die Ursache für alle ist: [ich meine] die Henade der Henaden und den Gott der Götter.[63]

## 127

»*Jedes Göttliche ist in höchstem Maße einfach, erstes und erhabenstes und deswegen sich-selbst-genügend.*«[64]

Hier verbindet er die Einheit und die Einfachheit miteinander, denn in welchem Maße [etwas] einfach ist, im selben Maße ist [es] dem Einen ähnlich. In welchem Maße [es] eins ist, im selben Maße ist [es] einfach. Er erweist, was die Einfachheit ist. Wenn [es] nicht die Einfachheit [gäbe], woraus wäre dann alles Zusammengesetzte zusammengesetzt? Alles Zusammengesetzte ahmt [nämlich] die erste Einfachheit nach, denn es wurde, als es zusammengesetzt wurde, ein Eines. Das Eins-Werden [wiederum] ist die Nachahmung der ersten Einfachheit. Soweit [es] einsgeworden ist, ist [es] einfach, und soweit [es] einfach ist, ist [es] einsgeworden. Und weiter, soweit [es] einfach ist, ist [es] aufgrund seiner Eigentümlichkeiten selbstgenügend; und je mehr [es] aufgrund seiner Eigentümlichkeiten selbstgenügend ist, ist [es] in noch höherem Grade das Abbild des Einen. Und je mehr [es] das Abbild des Einen ist, in um so höherem Grade ist [es] das Eine: Gott.[65]

---

[63] Zum Ausdruck »Henade der Henaden« s. auch Kap. 21, 31, 136 und unsere Anm. zu Kap. 21.

[64] Prop. 127, Dodds 112, 25-26. Πᾶν τὸ θεῖον ἁπλοῦν πρώτως ἐστὶ καὶ μάλιστα, καὶ διὰ τοῦτο αὐταρκέστατον. Freie Wiedergabe bei Petrizi. — »Über die Einheit und Einfachheit« steht als Titel in CK der georg. Handschriften.

[65] Andere Übersetzungsmöglichkeit: »der *eine* Gott«. S. auch Kap.112, 120, 165.

## 128

»*An jedem Göttlichen haben die Nächsten unmittelbar teil, die Fernen aber durch die Vermittler.*«[66]

Diese These bedeutet, daß die Nächsten unmittelbar durch die Teilhabe an Gott und den Göttern göttlich werden, die Entferntesten aber der Vermittler bedürfen, gemäß dem Maß ihrer Entfernung. Die Struktur der Körper [bedarf] der Seele, die der Seele des Geistes, die des Geistes des Wahrhaft-Seienden, das Wahrhaft-Seiende aber [bedarf] schon unmittelbar der Henaden und der Götter, denn aus ihnen wurde die Struktur des Wahrhaft-Seienden gewoben.

## 129

»*Jede Seele, göttliche sowie dämonische*[67]*, erkennt metabatisch*[68]*, d. h. veränderlich [diskursiv], und nicht so, wie der Geist, [d. h.] unveränderlich.*«[69]

---

66 Prop 128, Dodds 114, 1-2.

67 ეშმაკებრივი.

68 Entspricht μεταβατικῶς, d. h. diskursiv.

69 Das 129. Kapitel der *Elementatio* findet sich so, wie es bei Petrizi steht, nur in der georgischen Version der *Elementatio*. Zum Text des Proklos selbst in der Übersetzung Petrizis, s. L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 160-161. Seinem Inhalt nach scheinen das Kapitel sowie der Kommentar Petrizis eng an Proklos orientiert zu sein. Die Behauptung, daß Petrizi eine Handschrift vorgelegen haben könnte, die dieses Kapitel enthielt, (im Unterschied zur Ansicht von Dodds) wurde von G. Tewsadze, L. Alexidze und H. Günther geäußert (G. Tewsadze, *Petrizi russisch*, S. 264; L. Alexidze, »Die Stufen der Erkenntnis«, S. 41-47; L. Alexidze, »Das Kapitel 129«, S. 47-53; H. Günther, »Zu Ioane Petrizis Proklosübersetzung«, S. 46-54). Die Reihenfolge der Kapitel 129-149 im georgischen Text stimmt daher nicht mit der Kapitelfolge des griechischen Textes überein, denn Prop. 149 (und der entsprechende Kommentar) fehlt im georgischen Text (über die möglichen Ursachen und die Bedeutung dieser Tatsache s. H. Günther, »Zu Ioane Petrizis Proklosübersetzung«, S. 46-54). Wir führen im folgenden die deutsche Übersetzung der proklischen prop. 129 aus der georgischen Version an, veröffentlicht in L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 160-161, hier etwas modifiziert:

Um dieses Problem zu verstehen, muß man intensiv nachdenken, oh Hörer. [Proklos] hat mit der Seele und dem Geist angefangen, genauer, mit den Seelen und den Geistern. Zunächst unterscheidet er das Verständnis der Seele und das des Geistes. [Proklos] sagt über den Geist, daß er die Quelle der Erkenntnis unerschöpflich in sich selbst enthält. Und was er erkannt hat, das erkennt er immer, und was er erkennt, das hat er immer schon erkannt. Und weder hat er die Wirkung ohne Wesen noch das Wesen ohne Wirkung. Denn [der Geist] besitzt das Wesen immer in der Wirkung und die Wirkung im Wesen. [Die Beziehungen] zwischen Wesen und Wirkung im Geist sind keine [Beziehungen] zwischen dem Ersten und den Nachfolgenden, denn [der Geist] umfaßt ständig einen und denselben Kreis der immerseienden Gleichheit. Die Seele aber erkennt so, als ob sie [ihre Gedanken allmählich] erwirbt und von außen empfängt, also [ihr Erkenntnisprozeß] sich in Veränderungen vollzieht: Sie geht von [einer] Kenntnis zur anderen, von [einem] Gedanken zum anderen über, und so erinnert sie sich an ihre verwelkten Gedanken[70] und verwandelt sie in ihre Wirkung. Das ist die *metabatische* Erkenntnis der Seele.

---

»Jede Seele, göttliche sowie dämonische, erkennt veränderlich [მიდმოცვალებით: diskursiv] und nicht wie der Geist [d. h.] unveränderlich. Denn er berührt nur das, was er erkennt, und hält im Gedächtnis das Erkannte und durchläuft immer ein und dieselbe Sphäre. Auf diese Weise erkennt er alles, und was er erkennt, hat er schon von Anfang an erkannt, und woher er angefangen hat, dahin kehrt sein Sehen kreisförmig zurück**.** Die Erinnerungen sind bei diesem Vorgang unkörperlich, und, wegen des Immerseins [solcher] Kenntnis, ist ihnen jede Art Abtrennung [vom Geist] fremd, [und] die Bindungen [zwischen den] Erinnerungen sind unauflösbar. [Die Erkenntnis] vollzieht sich auf übergeistige, geistige oder seelische Weise. Und jede von ihnen, wenn es um Lebewesen geht, ist sinnlich, oder sie muß – wenn es um Göttliches oder Dämonisches geht – mit dem göttlichen bzw. dämonischen Geist verbunden sein. [Dies] hat die Vermittlungskraft des Geistes, der die Einwirkung erfährt [ვნებადი გონება, entspr. νοῦς παθητικός]: Das eben ist die Erinnerung. Denn [die Erinnerungen] verbinden den Geist und das Sinnliche miteinander, wenn sie sich daran erinnern, wie sie aufeinander gewirkt hatten, und sie erfahren die Einwirkungen voneinander und von ihren Nachfolgern, und nichts Sinnliches kann sich von ihnen im Prozeß der kreisförmigen Bewegung ablösen.«

70 Ein ähnlicher Ausdruck findet sich in Kap. 17.

Als »göttliche« wird diejenige Seele bezeichnet, die auf erhabene Weise erkennende ist und die das Abbild des Einen und das Abbild Gottes ist, so, wie es die Seelen der Götter und *Heroen* sind. Als »dämonische« werden jene Seelen bezeichnet, die in der Bewegtheit und den Künsten geschickt sind und die nicht durch die Sphäre der Körper gehen.[71] Dennoch sind die beiden [d. h. die göttliche sowie die dämonische Seele] gut und aus der Quelle der Guten.[72] Die göttliche [Seele] ist wie Gott, sie vergöttlicht die Seelen. Die dämonische aber ist wie eine Kunst, sie macht die Geschöpfe schön und gehört zum Stoff[73] des *Hermes*. Die erhabenst selige göttliche Seele aber ist wie [eine Seele], die von der geisthaften Fülle des *Kronos* trunken ist.

## 130 (=129 Dodds)

»*Jeder göttliche Körper ist göttlich durch die vergöttlichte Seele. Jede göttliche Seele durch den göttlichen Geist. Jeder göttliche Geist gemäß der Teilhabe an der göttlichen Henade. Die Henade ist durch sich selbst Gott*.«[74]

Er sagt das und stellt [dabei] folgende Stufen fest:

Jeder Körper ist göttlich durch die vergöttlichte Seele. So ist [z. B.] das Gewebe des Himmels [göttlich], denn es gehört unter den Körpern zur Gattung Gottes. Das Wesen des Himmels ist durch die göttliche Seele gebaut worden, wird von der Seele erfaßt und verharrt in seiner Unsterblichkeit als Gott für andere Körper und als Vater der vier Elemente. Weiter [ist] jede göttliche Seele durch den göttlichen Geist [göttlich]. Das Wesen und die Sphäre der universellen Seele ist mit dem Geist, dem Abbild Gottes, verbunden, und sie hat durch ihn die Feste ihrer Sein[szustände], so, daß sie in bestimmtem Maße auch diejenigen, die an ihr teilhaben, seelisch und gleichsam selbstbewegt macht. Der Geist aber ist durch die einheitlichen Sonnen entstanden, denn durch die Vereinigung der Henaden ist das ganze Gewebe und der Zu-

[71] არა განმვლელთა სხეულთა სფეროებისგან. Eine andere Übersetzungsmöglichkeit lautet: »… die aus der Sphäre der Körper nicht heraustreten.«

[72] Vgl. u. a. Procl., *de mal. subst*. 17, 26-37, ed. Boese.

[73] თბეთაგანი.

[74] Prop. 130 = Dodds (Prop. 129) 114, 12-14.

sammenhalt des Geistes zusammengesetzt. So wurde die Zusammensetzung des ersten Wahrhaft-Seienden gleichsam als Tempel des unerreichbaren Einen zusammengehalten. Wir nennen es »den universellen Geist«, und sogar als »Himmel der Geister« und »geisthafter Altar« wurde es von den großen und weisen Theologen bezeichnet.[75] Denn durch es herrscht[76] und sieht[77] jeder Geist, und so schaut[78] er sogar nach der Unerreichbarkeit des erhabensten Einen. Und [das Wahrhaft-Seiende] erhebt alle Wesenden, die irgendwie an ihm teilhaben, mit sich selbst zum Vater als zum Quell aller. Denn [das Wahrhaft-Seiende] sei Pforte und Hof des Einen,[79] wie *Parmenides dem Sokrates* sagte, denn durch das Wahrhaft-Seiende finden alle Aufstiege der Wesenden und ihre Annäherung zum Einen statt.[80] Die Monaden der Henaden aber sind durch das Eine selbst Götter und Väter des Gewebes aller Wesenden, denn vor den Unähnlichen sind die Ähnlichen entstanden: Die Henaden durch das Eine und die Götter durch Gott.

## 131 (=130 Dodds)

»*In jeder göttlichen Ordnung sind die Ersten in höherem Maße abgetrennt von denjenigen, die ihnen unmittelbar untergeordnet sind, und so weiter.*«[81]

[75] Zu den Quellen dieser Stelle s. L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 582-583.

[76] მღდელთმთავრობს.

[77] ხედავს.

[78] აღიჭვრობს.

[79] Zum Ausdruck »Hof und Pforte« vgl. auch Kap. 2, 8, 17.

[80] Vgl. Procl., *in Prm*. V, col. 1033, 25-26, ed. Cousin: »aufsteigen vom seienden Einen zum Einen«, angegeben bei A. Kharanauli, *Die Methode der Quellenbenutzung*, S. 163; D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg*., S. 231.

[81] »ყოველსა სადმრთოსა წესსა შორის უპირველესნი უფროჲს ზესთ განყენებულ თჳს ქუეშე უმახლობელეს დაწესებულთასა, და ესე შემდგომითი შემდგომად« (Petrizi, II, 167, 2-4; Procl., prop. 130, Dodds 116, 1-2. Für die letzten Worte: »und so weiter« (oder: »und so [sind] die Nachfolgenden [in bezug auf ihre] Nachfolger«) steht im griechischen Text: ἢ ταῦτα τῶν ἐφεξῆς. Offensichtlich hat Petrizi auf ἤ nicht geachtet bzw. es als καί gelesen, daher wurde der Text von ihm etwas anders verstanden.

Diese These sagt uns, daß die Erhabensten und die in höherem Grade Universellen in höherem Maße vereint werden mit denjenigen, die ihnen vorangehen. Je universeller, desto erhabener ist etwas über alle Untergeordneten. Das Erhabenste ist am intensivsten mit dem verbunden, was ihm vorangeht, und wird in höherem Grade zur Gattung des Einen gehören. Die Entferntesten aber, die [ihr] Sein von den Anfängen der Prinzipien der *Seirai* weit entfernt haben, sind in höherem Grade geteilt und vervielfältigt in bezug auf ihre Nachfolger. Sie sind Gegensätze der ersten und erhabenen Wesen. Denn durch die Dichte der einheitlichen Kräfte [einerseits] verknüpfen und vereinigen sie sich in höherem Maße mit ihren Anfängen und Prinzipien. Durch die weite Entfernung [vom Prinzip andererseits] aber bedürfen sie ihres eigenen Seins, und sie vermehren ihr Wesen und [ihre] Kräfte in bezug auf die Nachfolger.

Denn[82] nicht an jedem Henadischen, an dem der Geist teilhat, hat notwendigerweise auch die Seele teil. Auch nicht an jedem Geist, [ich meine] den Geist, an dem die Seele teilhat, haben notwendigerweise auch Körper teil. An [einigen] Henaden hat nur der Geist teil. An anderen Henaden haben nur der Geist und die Seele teil; und noch an anderen Henaden haben nur der Geist, die Seele und die Körper teil. Und es gibt die unpartizipierten Geister und [auch] die anderen, nur von der Seele partizipierten [Geister]. Und es gibt die unpartizipierten Seelen, und es gibt wiederum die von den Körpern partizipierten Seelen.

## 132 (=131 Dodds)

»*Jedes Göttliche läßt [seine] Wirkungen von sich selbst ausgehend beginnen, denn seine Eigentümlichkeiten, die es in den Nachfolgenden verbreitet, zeigen sich zuerst in ihm selbst.*«[83]

Hast du verstanden, was er über die göttliche und einheitliche Zahl sagt? Er sagt, daß sie zuerst in sich selbst, auf erhabene Weise und durch sich selbst alle ihre erhabenst vollkommenen Eigentümlichkeiten besitzt und daß sie

[82] Hier ist im Text mit Rot eingeschrieben: »Scholion von Iamblichos«.

[83] Prop. 132 = Dodds (Prop. 131) 116, 15-17.

diese erst danach den Nachfolgenden gibt. Beachte auch, daß sie über die Vollkommenheit erhaben ist, als das erhabenst Vollkommene durch das erhabenst Vollkommene.

## 133 (=132 Dodds)

»*Jede Ordnung der Göttlichen ist durch die Mittleren [in sich] verbunden*.«[84]

Diese These sagt uns, daß jede Ordnung, d. h. die der Henaden, die die unfehlbare These als überwesende festgestellt hat, durch die Mittleren zum Prinzip der Ordnungen zurückkehrt, [d. h. zur] ersten Grenze und ersten Grenzenlosigkeit. Denn einige von den Henaden gehören zur Ordnung der ersten Grenzenlosigkeit, andere aber [zur Ordnung] der ersten Grenze. Die an ihnen Teilhabenden haben an ihnen durch die Mittleren teil. Dieselbe Ordnung [herrscht] in den Nachfolgenden.

## 134 (=133 Dodds)

»*Jedes Göttliche ist eine gut-wirkende Henade oder eine Gutheit, die Einheit bewirkt*.«[85]

Was bedeutet die »gut-wirkende Henade« oder »die Einheit bewirkende Gutheit«? Verstehe, daß, in welchem Maße [etwas] gut wird, [es in solchem Maße] auch eins wird. Und in welchem Maße es eins wird, [es in solchem Maße] auch gut wird. Es gibt kein Eins-Werden ohne Gutheit und keine Gutheit ohne Eins-Werden. Denn durch das erhabenste Eine sind die Henaden als seine Abbilder und Ähnlichkeiten entstanden, damit sie, als erste Abgründe[86] der Gutheit und der Einheit den Zusammenhalt aller Seienden gut und eins machen.

---

[84] Prop. 133 = Dodds (Prop. 132), 116, 28.

[85] Prop. 134 = Dodds (Prop. 133) 118, 8-9.

[86] უფსკრულნი = Abgründe, Klüfte, Tiefen. Zum »Abgrund« der Gutheiten s. auch Petrizi, Kap. 22, 41, 100.

## 135 (=134 Dodds)

»*Jeder göttliche Geist erkennt als Geist, vollzieht aber seine Vorsehung in bezug auf die Nachfolger als Göttlich-Gewordener.*«[87]

Siehe diese Thesen an: Die Erkenntnis und das Sehen der Seienden ist die Sache und die Wirkung des Geistes. Jeder Geist ist zweifach Sehender: [Einerseits] sieht er diejenigen, die ihm vorangehen, und wird durch sie eins und göttlich, [andererseits] aber vollzieht er [seine] Vorsehung in bezug auf alle Nachfolger. Und auf diese Weise göttlich geworden, steht [der Geist] denjenigen, die an ihm teilhaben, göttlich vor[88] und macht sie [ebenfalls] zum Geist und zum Gott.

## 136 (=135 Dodds)

»*An jeder göttlichen Henade hat irgendein Eines der Seienden unmittelbar teil, und jedes Göttlich-Gewordene erhebt sich zu einer göttlichen Henade.*«[89]

Du hast verstanden, oh Hörer, daß an allen überwesenden Henaden, Monaden und unveränderlichen Abbildern des Einen das Eine der Seienden teilhat. Ich meine das erste Wesen, das als »Wahrhaft-Seiendes« von allen Thesen gerühmt wurde. In diesem Wahrhaft-Wesenden und Wahrhaft-Seienden sind alle überwesenden Henaden versammelt und [werden von ihm] partizipiert. Und so haben sie es als erstes Zusammengesetztes, erstes Wesendes und erstes Prinzip aller Wesenden hervorgebracht. Sie haben es als Himmel der Geister und der Seelen gegründet. Alles, das an den Henaden und an der Henade der Henaden teilhat, ist durch das Wahrhaft-Seiende geeint und hat [durch es] an den Henaden und an der überhenadischen, un-

[87] Prop. 135 = Dodds (Prop. 134) 118, 20. »Göttlich-Gewordener«: eine Änderung Petrizis. Im Griech. einfach: »Gott«.

[88] ესვითა განღმრთობილი ღმრთეების.

[89] Prop. 136 = Dodds (Prop. 135) 120, 1-3. — »Über die Prädikate und die Subjekte« steht als Titel in CK der georg. Handschriften.

partizipierten und für alle auf gleiche Weise unvermindert verminderten[90] Sonne, [d. h.] an dem Einen der Henaden, teil.[91]

## 137 (=136 Dodds)

»*Jedes Göttlich-Gewordene,*[92] *das universeller und dem Ersten näher zugeordnet ist …*«[93]

Oben haben wir ausführlich besprochen, daß dasjenige, das universeller ist, den Ersten und den Prinzipien der *Seirai* am nächsten steht, daß das Entfernteste aber seinen ersten Prinzipien weniger ähnlich ist. Und auch, daß dasjenige, das den ersten Prinzipien näher steht, der Ursache von allen ähnlicher ist und daß es die Ursache und der Erzeuger von vielen weiteren in der Ausdehnung der *Seirai* ist.

## 138 (=137 Dodds)

»*Jedes Henadische*[94] *bringt gemeinsam mit dem Einen das an ihm [d. h. am Henadischen] Teilhabende hervor. Denn wie das Eine für alles hypostasierend ist, genauso die partizipierten Henadischen und [die Ursachen] der Seienden …*«[95]

---

90 მოკლებულსა მოუკლებელად, entspr. ἀνελαττώτως ἐλαττούμενος. Vgl. Procl., *in Ti.* I, 390, 15-21.

91 Zum Ausdruck »Henade der Henaden« s. auch Kap. 21, 31, 126.

92 Im Griech. einfach: »Gott«.

93 Prop. 137 = Dodds (Prop. 136) 120, 17-18.

94 Oder: »Einheitliche« oder »Einshafte«. Jedenfalls nicht »Henade« bei Petrizi, im Unterschied zum Griech.

95 Kap. 138: »ყოველი ერთებრი თან წარმოაყენებს ერთისადმი მზიარებელსა თჳსსა. რამეთუ ვითარ ერთი ყოველთა არს მაგუამოვნებელ, ეგრეთვე და ერთებრნი ზიარებულნი და მყოფთაცა« (Petrizi, II, 170, 4-6). Prop. 137 = Dodds, 120, 31-33. Πᾶσα ἑνὰς συνυφίστησι τῷ ἑνὶ τὸ μετέχον αὐτῆς ὄν. τὸ μὲν γὰρ ἕν, ὡς πάντων ἐστὶν ὑποστατικόν, οὕτω καὶ τῶν ἑνάδων τῶν μετεχομένων καὶ τῶν ὄντῶν … Der zweite Satz der Prop. ist so übersetzt, daß nicht das Eine die hypostasieren-

Hör zu, was diese These sagt. Denn sie sagt, daß alle Seienden das einfache bloße Sein und [ihr eigenes] Sein vom erhabensten Einen haben. Die einzelnen Eigentümlichkeiten und die Qualitäten der Eigentümlichkeiten werden ihnen von den einzelnen Henaden und erhabensten Seienden gegeben. Alle Seienden bekommen die Eigentümlichkeit der überwesenden Henaden, weil sie allen ihre Eigentümlichkeiten mitgeben. Man kann in den Nachfolgern den Unterschied der Qualitäten und der Eigentümlichkeiten der Überwesenden dem Wesen und dem Sein gemäß sehen, und so pflanzen sie sich allen ein und geben ihre göttlichen und überwesenden Eigentümlichkeiten weiter.

## 139 (=138 Dodds)

»*Von allen an den Eigentümlichkeiten Gottes Teilhabenden und Göttlich-Gewordenen ist das Wahrhaft-Seiende das Erste und Höchste*.«[96]

Diese Thesen hat [Proklos] als sehr notwendige hinzugefügt. Er sagt, daß der Zusammenhalt des Wahrhaft-Seienden höher als alle Göttlich-Gewordenen ist. Denn [das Wahrhaft-Seiende] wird von den ersten Grenzen zusammengehalten, und diese sind die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit. Alle göttlichen Henaden und Monaden gehören entweder zur Gattung der Grenze oder der Grenzenlosigkeit. Das über die Henaden Erhabene hat das erste Wesen als sein Abbild und den Gott der Wesenden und der Seienden geschmückt. Und selbst das eigentümlichkeitslose Selbst, [d. h.] das Eine, ist über das Sein sowie Nicht-Sein gleichermaßen erhaben. Denn das zum Nicht-Sein gegensätzliche Seiende ist das erste, d. h. Wahrhaft-Seiende. Das über die Henaden erhabene Eine hat aber keinen Gegensatz. Sogar das Nicht-Seiende kann sich nicht von den Fesseln der Einheit ablösen, denn als

---

de Ursache der Henaden und der Seienden ist (wie bei Proklos), sondern die Henadischen (bzw. Henaden) werden auch als Subjekt verstanden, d. h. τῶν ἑνάδων τῶν μετεχομένων καὶ τῶν ὄντῶν wird als Nominativ übersetzt. In der Übersetzung der *Elementatio* fehlt რამეთუ (»denn«) (Petrizi, I, 84, 17).

96 Prop. 139 = Dodds (Prop. 138) 122, 7-8. Am Ende des Zitats steht im Griech. einfach »Seiende«, ohne »Wahrhaft-«.

Nicht-Seiendes ist es eins, so daß auch über das Nicht-Seiende die Kraft des über die Henaden erhabenen Einen herrscht. Das bedeuten [die Worte] meines *Paulos*: »*der das Nicht-Seiende als Seiendes rief.*«[97]

## 140 (=139 Dodds)

»*Jedes an den göttlichen Monaden Teilhabende nimmt vom Wahrhaft-Seienden seinen Anfang und endet bei der körperlichen Natur.*«[98]

Verstehe, oh Hörer, daß das erste Wesende und das erste Seiende, das das Wort als »Wahrhaft-Seiendes« gerühmt hat, allen Teilhabenden vorangeht. In ihm vereinigen sich zuerst alle Henaden der einheitlichen Götter und Monaden, die als erste Grenzen der Seienden entstanden, und daraus kommt jede Teilhabe der Götter, so, wie [die Teilhabe] des Ewigseienden, d. h. des ewigen Zusammenhalts, und der Geister und der Geisthaften und der uni-

[97] *Rom*. 4, 17: κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ *καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα*. Vgl. den Kommentar von Origenes zu dieser Stelle: »Wer aber weit entfernt von Gott ist und an ihm keinen Anteil hat, den kann man nicht als seiend bezeichnen. In dem Zustand waren wir Heiden, bevor wir zur Erkenntnis der göttlichen Wahrheit kamen. Und darum heißt es, daß Gott ›das ruft, was nicht ist, wie das, was ist‹. … Man kann jedoch auch bemerken, daß der Apostel an dieser Stelle offenbar weiter ausholt zum Lob Gottes, in dem er dessen erster Schöpfung am Anfang voller Bewunderung gedenkt. Denn Gott schuf alles aus dem Nichts, und das, was nicht war, rief er durch seine gewaltige Macht, damit es sei und Bestand habe. Für sein Erschaffen gab es keinerlei Schwierigkeit. Obgleich nichts existierte, wurde alles in einem Augenblick gerufen und war da, gleichsam als hätte es immer bestanden.« (Origenes, *in Rom*. 4, 16-17. Übersetzt von Theresia Heither in: Origenes, *Commentaria in epistulam ad Romanos*: Fontes Christiani, Origenes II, Band 2/2, ed. Herder, S. 207). Petrizi legt Rom. 4, 16-17 allegorisch-ontologisch aus, genauso wie Origenes verfuhr. Wir wissen aber nicht, ob Petrizi diese Worte des Römerbriefs auf dieselbe Weise wie Origenes im Sinne des »Aus-dem-Nichts-Schaffen« verstand oder ob er sie eher wie ein Neuplatoniker im Sinne der Abhängigkeit der Materie vom Einen interpretierte. Die zweite Möglichkeit scheint uns wahrscheinlicher zu sein. Zur Frage nach dem Nicht-Seienden als Seiendem vgl. auch Pl., *Sph*. 240e (angegeben bei Tewsadze, *Petrizi russ*., S. 178), desweiteren *Sph*. 241d, 257b.

[98] Prop. 140 = Dodds (Prop.139) 122, 21-22.

versellen Seele und der Seelen und der Natur und der Naturen und zuletzt des göttlichen Körpers, den das Wort der Barbaren als »ცა« (»za«, d. h. »Himmel«) bezeichnet hat, die Klarheit des Geistes der Griechen aber[99] als »*Ouranos*«. Denn der Zusammenhalt des *Ouranos* schaut ständig nach oben und erhält immer das Gott-Werden.[100]

## 141 (=140 Dodds)[101]

»*Jede Kraft der göttlichen Henaden*[102]*, die von oben anfängt und durch ihre eigenen Vermittler weiter geht, steigt bis zu den Letzten herunter …*«[103]

Die Klarheit dieser Thesen sagt uns, daß die überwesenden Henaden und Götter durch ihre Vermittler bis zu den Letzten ihre göttlichen und einheitlichen Eigentümlichkeiten und Licht[strahlen] verbreiten und daß sie dabei weder eine [unmittelbare] Verbindung [mit den Nachfolgern] eingehen noch die *scheseis* ihrer Nachfolger annehmen, sondern daß sie, die im einheitlichen Licht verharren, ihre Eigentümlichkeit auf erhabene Weise besitzen, und daß sie sich für alle, die fähig sind, die göttlichen Licht[strahlen zu empfangen], zeigen. Sie bedürfen keines Ortes und sind nicht räumlich umfaßt, sondern sie halten ohne Ort diejenigen fest, die am Ort sind, und formlos diejenigen, die Form haben. Denn sie sind Henaden und reine Abbilder des unerreichbaren Einen. Sie bringen die ihnen untergeordneten Abbilder und die Abbilder der Abbilder und *Agalmata* der *Agalma* hervor, bis hin zu den hier sphärisch gewordenen [Planeten] *Dios* und *Apollon* sowie den anderen göttlichen Körpern und Sphären.

---

[99] ელლინთა გონებადღეობამ.

[100] Zur Etymologie des Ouranos s. auch den Kommentar Petrizis zu Kap. 50.

[101] »Über die Vorsehung Gottes, die durch die Engel [durchgeführt wird]«, so lautet der Titel in CK der georg. Handschriften.

[102] Im Griech. einfach: »der Götter« oder »der Göttlichen«, aber ohne »Henaden«.

[103] Prop. 141 = Dodds (Prop.140) 124, 1-3.

## 142 (=141 Dodds)

»*Jede Vorsehung der Göttlichen ist entweder über die Objekte der Vorsehung erhaben, oder [mit ihnen] zusammengestellt.*«[104]

Die These sagt, daß manche Geister erhaben und Prinzipien der *Seirai* sind, manche aber im Geflecht der *Seira* [mit ihren Mitgliedern] zusammengestellt sind. Die Erhabensten ahmen die überwesenden Henaden und Götter nach und vollziehen die Vorsehung in bezug auf die Nachfolgenden und machen alle gut in Nachahmung der Gutheit, die sogar über die Henaden erhaben ist.

## 143 (=Dodds 142)

»*Die göttlichen Monaden*[105] *sind allen auf gleiche Weise präsent; aber nicht alle sind auf gleiche Weise den Göttlichen präsent.*«[106]

Diese These sagt uns, daß die Henaden und die Monaden sich auf gleiche Weise auf den Zusammenhalt aller Seienden verbreiten und auf gleiche Weise alles vergöttlichen durch ihre einheitlichen Licht[strahlen]. Ihre Unterschiede werden jedoch von den Empfängern aufgenommen, denn das Sein aller Empfänger ist nicht gleich, weder der Natur noch der Wirkung gemäß: Jeder Empfänger empfängt die erhabensten Licht[strahlen] gemäß seinem [eigenen] Sein, so, wie wir den Unterschied bei den Empfängern der *Indalmata* der Sonne bemerken. In sich selbst sind sie aber ununterschieden: Wie vom einen [Sonnen]*Diskos* die ein[zeln]en [Strahlen ausgehen], so verstehe dies auch im Fall der erhabensten Wesenden und einheitlichen Sonnen.

[104] Prop. 142 = Dodds (Prop.141) 124, 19-20.

[105] Im Griech. einfach »Götter«, nicht die »göttlichen Monaden«.

[106] Prop. 143 = Dodds (Prop.142), 124, 27-28.

## 144 (= 143 Dodds)

»*Jedes Minderwertigere zieht sich vor der Ankunft*[107] *[d. h. Anwesenheit] des Göttlichen*[108] *zurück. Auch wenn es zur Teilhabe fähig ist, wird alles Fremde durch das göttliche Licht unsichtbar …*«[109]

Diese Thesen [soll] der Erkennende in ihrer Einheit betrachten. Alles, was als Gegensätzliches bezeichnet oder gedacht wird, entfernt sich und wird unsichtbar, wenn das göttliche und einheitliche Licht sich verbreitet und anwesend wird. Sein Dunkel-Werden findet deswegen statt, weil die Teilhabenden [dieses Licht] nicht auf eine entsprechende Weise empfangen können. Und weil sie selbst sich ändern und dunkler werden, denken sie, daß das göttliche Licht dunkler wird und sich ändert.[110] Wie diejenigen, die Augenschmerzen haben, dann, wenn sie *ambluopopen,*[111] die Sonne als Ursache ihrer Blindheit beschuldigen, genauso diejenigen, die ihre Gesundheit und [ihr Augen-] Licht[112] verlieren, die Erhabenheit des göttlichen Lichtes [dafür] beschuldigen, was aber unmöglich ist und nicht *themis*.[113]

## 145 (=144 Dodds)

»*Jedes Seiende und jede Ordnung der Seienden ist in dem Maß fortgeschritten, in welchem Maße die Ordnung der göttlichen Reihen [fortgeschritten ist]*.«[114]

---

[107] παρουσία wird hier von Petrizi mit dem georg. Wort მოსლვაჲ übersetzt.

[108] Und nicht »der Götter« wie im Griech.

[109] Prop. 144 = Dodds (Prop.143) 126, 8-10.

[110] Auf ähnliche Weise erklärt Petrizi die Schwächung der göttlichen Vorsehung auf der Ebene der Menschen im sog. »Epilog«.

[111] Das Wort ist abgeleitet von ἀμβλυωπία, d. h. »undeutlich Sehen« (Pl., *Hp.Mi.* 374d). Als Verb (ἀμβλυώττω) gebraucht von Platon in einem ähnlichen Kontext wie von Petrizi in *R.* VI, 508c-d. (S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXX).

[112] ღღეთა.

[113] Das heißt: ist unzulässig. Siehe auch Kap. 7.

[114] Prop. 145 = Dodds (Prop. 144) 126, 19-20. — »Über die Prädikate und die Subjekte« lautet der Titel in CK der georg. Handschriften.

Lerne dieses Kapitel, oh Hörer. Er sagt, daß nach demselben Maß, nach dem die Reihe und Zahlbildung der göttlichen und einheitlichen Zahl [bestimmt ist], auch das Werden aller Seienden [bestimmt ist]. Denn in alle ist der überwesende Same der überwesenden Henaden eingesät. Wie ein *Kentron* um sich herum das Sein der Sphäre wirkt, so flechten die Henaden die Ordnung aller Wesenden: die der Geister, der Seelen, der Naturen, der Körper; überall bis zu dem Unteilbaren verleihen die göttlichen einheitlichen Zahlen das Sein, sie sind allen präsent. Und sie selbst als unbewegte und überwesende Gutheiten lassen sich zuerst nieder und wirken dann das Gewebe aller Wesenden um sich herum. Dabei verengen sie sich nicht, sondern sie ordnen,[115] gemäß ihren Reihen, das Sein der Seienden und machen diese gut. Bei der Rückkehr kehren zuerst die weitentfernten und am äußersten Ende stehenden [Seienden] zurück und verbinden sich durch die Mittleren mit ihren prinzipiellen Anfängen. Durch sie fließen sie also in die Quelle von allen und in die unausfließbare Quelle.

## 146 (=145 Dodds)

»*Jede Eigentümlichkeit der göttlichen Reihen pflanzt sich*[116] *durch alle Nachfolger hindurch [fort] und gibt ihre Eigentümlichkeiten allen, die zu den niedrigeren Arten gehören.*«[117]

Hast du verstanden, daß [Proklos] hier alle Kräfte und alle Wirkungen, [sowohl] die der Unkörperlichen als auch die der Verkörperten, dargestellt hat, und zwar als solche, die vom Höchsten, [nämlich] aus der überwesenden Eigentümlichkeit der Henaden, entstehen und heruntersteigen. Denn auch in der einheitlichen Zahl und in der Sphäre kann man einen Anfang der *Seirai* und ein Prinzip als erste Grenze und erste Grenzenlosigkeit sehen. Zwei *Seirai* steigen herunter: [Folglich sind] einige von der Gattung der Grenze, andere von der Gattung der Grenzenlosigkeit. Auch in ihnen sind die Ersten

[115] ადრიცხვენ, d. h. zählen.

[116] მიენერგვის. Petrizi hat irgendwie φοιτᾶν mit φυεῖν verwechselt. Dazu s. S. Khauchtschischvilis Glossar in *Petrizi II*, S. 201.

[117] Prop. 146 = Dodds (Prop.145) 128, 1-2.

und die Nachfolgenden zu bemerken, denn die Henaden und die Monaden, die dem Einen am nächsten stehen, gehören eher zur Gattung Gottes und des Einen, die in höherem Maße Distanzierten aber sind weiter entfernt. Jedoch sind alle voll und übervoll von der Gutheit. Deshalb verbreiten sie ihre göttlichen Eigentümlichkeiten und Wirkungen bis zu den letzten Wesen, wie z. B. den Steinen und Pflanzen. So haben einige die reinigende Kraft, andere die zusammenhaltende, wie [z. B.] *Iakynthos* und *Amethystos*. Dasselbe kannst du in den Lebewesen und in ihren Teilen beobachten. Auch in den Seelen und in den Geistern hast du die Kräfte und die Wirkungen gesehen: Einige machen ähnlich, andere sind erhaltend, noch andere reinigend. Diese und derartige werden in den Steinen als seelenlos empfunden, in den Pflanzen aber als seelisch, in den Lebewesen [Tiere] als strebend,[118] in der Seele auf vernunfthafte Weise, in den Geistern geistig und in den überwesenden Henaden einheitlich und überwesend.

## 147 (=146 Dodds)

»*Das Ende aller göttlichen Bewegungen gleicht sich den eigenen Anfängen an und macht in sich einen Kreis, der ohne Anfang und ohne Ende ist*.«[119]

Der Sinn dieser These besteht darin, daß die höchsten Punkte und die Enden der Entstandenen immer zu ihren Prinzipien zurückkehren. So, wie sie zum Einen von allen zurückkehren, so bringen auch die weitentfernten Höhepunkte ihre Wirkungen und sogar ihre Wesen sphärisch zu ihren Prinzipien zurück. Durch die Rückkehr bilden sie also eine immerseiende Sphäre.

[118] მიმართებითად.

[119] Prop. 147 = Dodds (Prop.146) 128, 22-23.

## 148 (=147 Dodds)

»*Jeder höchste Punkt der göttlichen Ordnung ahmt die Prinzipien derjenigen nach, die ihm übergeordnet sind.*«[120]

Er sagt so und formuliert[121] die These, daß alle höchsten Punkte ihre Prinzipien nachahmen. Wie sie sich durch die Ähnlichkeit mit dem Einen verbinden, das über alle Henaden erhaben ist, so vereinigen sich auch die weitentfernten [Mitglieder] der *Seirai* mit dem Anführer ihrer *Seira* und den[jenigen] Monaden, die die Prinzipien der [entsprechenden] Reihe sind.

## 149 (=148 Dodds)

»*Jede göttliche Reihe ist mit sich selbst auf dreifache Weise vereint: durch den Rand in sich selbst, durch die Mitte und das Ende.*«[122]

Sei aufmerksam, oh Hörer! Als »Rand«-Wesen und -Kraft verstehe das Prinzip und den Anfang der *Seirai,* d. h. das, was jeder *Seira* Wesen und Kraft gibt. Von ihm hat der ganze Bereich einer *Seira* zuerst [sein] Sein, dann die Kraft und die Qualität seiner Eigentümlichkeiten. Die Mitte hat das Wesen und die Wirkung, daß sie den Nachfolgern die von oben herabgestiegenen Vergöttlichungen und Kräfte weitergeben kann und daß sie die Nachfolger durch die Kraft der Angleichung zu den Ersten erhebt. Das Ende hat die Kraft der Rückkehr, um zu den Ersten und seinen Prinzipien sphärisch zurückzukehren. Jede Sphäre der Rückkehr und der wesenhaften Rückwendung wird also eins durch die Ähnlichkeiten.

[120] Prop. 148 = Dodds (Prop.147) 128, 32-33.
[121] განაგებს.
[122] Prop. 149 = Dodds (Prop.148) 130, 4-5.

## 150

»*Kein Erzeugtes in der göttlichen Reihe kann in sich alle Kräfte seines Erzeugenden aufnehmen.*«[123]

Hast du verstanden, oh Hörer? Er sagt, daß nichts imstande ist, die Kraft und die Wirkung seines Erzeugenden [vollständig] aufzunehmen. Denn die Natur der Verursachten ist nicht ausreichend, um in sich die Kräfte der Ursachen [vollständig] aufzunehmen, weder [die Verursachten] im einzelnen noch als Ganzes auf einmal: Die Erhabenheit des Erzeugenden und der Ursache bleibt über die Erzeugten und Verursachten erhaben. Deshalb umfaßt jede Ursache alle, die durch sie entstanden sind. Die Entstandenen aber sind nicht ausreichend, um alle Kräfte und Wirkungen der Ursache und des Hervorbringenden [vollständig] aufzunehmen.

## 151

»*Jedes Väterliche in den Göttlichen*[124] *ist das erste Schaffende, und es steht im Rang der Gutheit in bezug auf alle göttlichen Ordnungen [nach ihm].*«[125]

Diese Thesen geben uns *dadouchia*[126] und leuchten uns: Es gibt also zwei erste Quellen der göttlichen Götter: die väterliche, die wir als »erste Grenze« bezeichnen, und die mütterliche, die die erste Grenzenlosigkeit und die Ursache der Vervielfältigung ist. Denn die grenzenlose Kraft erzeugt ständig Vervielfältigung, die erste Quelle aber ist immer vereinigend, eins und gattungsschaffend. Dasselbe kannst du auch bei den Zahlen entdecken, wenn dir mathematische Theorien vertraut sind.

Laßt uns diesen Gegenstand nur beiläufig besprechen. Vor allem [anderen] wurde das väterliche Wesen vom Vater aller erzeugt, damit es alle Mo-

[123] Prop. 150, Dodds 132, 1-2. — Auch bei Dodds ist das Prop. 150. Wie gesagt, Prop. 149 Dodds fehlt im Georgischen.

[124] »in den Göttern« im Griech.

[125] Prop. 151, Dodds 132, 26-27.

[126] δαδουχία, Fackeln-Tragen, d. h. sie spenden uns Licht. Siehe auch Kap. 165.

naden der Henaden und der Götter schmückt. Denn es gibt allen die Grenze, vereinigt [sie], macht [sie] monadisch und setzt ihnen schöpferische Kräfte ein. Das [eben] ist [die Eigentümlichkeit] der väterlichen Ursache, daß sie die schöpferischen Ursachen und Kräfte allen ihren Nachfolgern weitergibt. So formt die väterliche Kraft und Wirkung alle Nachfolger [nach der Form] des sogar über die Erstheit selbst erhabenen Vaters. Vieles wird darüber im *Großen theologischen* [Werk] erwiesen.[127]

## 152

»*Jedes Erzeugende bei den Göttlichen*[128] *geht gemäß der Grenzenlosigkeit der göttlichen Kräfte hervor.*«[129]

Siehe hieran, Lernender, daß die grenzenlose Kraft alles vermehrend und alles gebärend ist. Sie verursacht alle Veränderungen. Dies kannst du deutlich im Zusammenhalt der Zahlen bemerken. Denn die Zweiheit ist für immer die Ursache der Grenzenlosigkeit, die Dreiheit [ist] ständig [die Ursache] der Grenze, wie es von *Pythagoras* bewiesen wurde. Die Väter und die Mütter werden aber zuerst in der einheitlichen Zahl erkannt, dann in den Geistern, ferner in den Seelen und in den Naturen und danach im Zusammenhalt und der Sphäre des Himmels und in den vier Qualitäten, in zwei Einwirkungserfahrenden und in zwei *drasterioi*[130] und wirkenden: Hitze und Kühle sind eine wirkende und verändernde Qualität, Feuchtigkeit und Trockenheit [sind] jedoch [die Qualitäten], die selbst die Änderung [erfahren] und [daher] mütterlich sind. Diese zwei Kräfte sind bis zu all denjenigen zu sehen, die in irgendeinem Maße Kräfte und Wirkungen aufweisen, wie [es

[127] Ein »Großes Theologicum« wird von Petrizi auch in den Kap. 58, 151, 154 erwähnt. Damit ist möglicherweise die *Platonische Theologie* des Proklos gemeint. Dazu siehe D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 228-229. Besonders konkret bei L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 573-574.

[128] Im Griech.: »Götter«.

[129] Prop. 152, Dodds 134, 6-7.

[130] D. h. wirksameren. Zu diesem Wort s. auch Kap. 11 und 47.

z. B.] Pflanzen und Steine sind. Diese zwei Kräfte sind [also] von den ersten Vätern bis zu den Letzten ausgedehnt.

## 153

»*Jedes in den Göttlichen*[131] *Vollkommene ist die Ursache der göttlichen Vollkommenheit.*«[132]

Diese These besagt[133], daß die Vollkommenheiten der Seelen als Seelen und die der Geister als Geister und die Vollkommenheiten der überwesenden Henaden und der Götter sich alle voneinander unterscheiden. Über alle Vollkommenheiten ist die Vollkommenheit der Henaden und der Götter erhaben, denn die Vollkommenheit der Henaden wurde durch das erhabenste Vollkommene und den erhabensten Gott zusammengehalten und ist [durch ihn] vollkommen geworden. Die überwesenden Henaden kehren immer zum Prinzip der Henaden und zum erhabensten Einen zurück aufgrund der immerwirkenden Vollkommenheit der rückkehrenden Genera[134].

## 154

»*Jedes Bewahrende in den Göttlichen*[135] *bewahrt jedes in seiner Ordnung …*«[136]

Im »*Großen theologischen*« [Werk][137] beweist *Sokrates,* daß das Genus der Henaden und der Götter, das die unvergängliche Reinheit der Eigentümlichkeiten von jedem unvermischt bewahrt [und das alles] zusammenfügt und in seiner Eigentümlichkeit fixiert, sich von dem Genus unterscheidet, das die höchsten Punkte und die Enden zu ihren Prinzipien und Vätern zurückkeh-

131 »in den Göttern« im Griech.

132 Prop. 153, Dodds 134, 23-24.

133 ესთა ხედაჵს ხედჳაჲ ესჷ.

134 S. Anm. zu Kap. 27.

135 »in den Göttern« im Griech.

136 Prop. 154, Dodds 136, 1-2.

137 Dasselbe wird in den Kap. 58 und 151 des Kommentars Petrizis erwähnt.

ren läßt. Darüber kannst du vieles in dem »*Großen theologischen*« [Werk] nachlesen, [dort, wo] es um die Differenz der Eigentümlichkeiten der Henaden und der Götter geht.[138]

## 155

»*Jede lebenerzeugende Kraft*[139] *in den göttlichen Genera ist erzeugende Ursache, aber nicht jede erzeugende Ordnung ist lebenerzeugend.*«[140]

Hier unterscheidet er die erzeugende und die lebenerzeugende Kraft und erweist, daß die erzeugende Kraft über die lebenspendende [Kraft] erhaben ist. Denn dasjenige, was lebenspendende Kraft ist, wird von der erzeugenden Kraft umfaßt, aber es wird nicht jede erzeugende Kraft von der leben[spendenden Kraft umgeben]. Denn viele gebären zwar, aber *sind* keine Lebewesen, wie z. B. die Pflanzen und die Kräuter. In der Geschichte wird auch das Erzeugen durch Steine beschrieben und vieles derartiges. Erde, Wasser und Luft sowie der große *Hephaistos*[141] besitzen erzeugende Kräfte. Aber sie als »Lebewesen« zu bezeichnen wäre nicht korrekt. Die erzeugende [Kraft] ist also mächtiger als die lebenspendende und ist ihren Prinzipien näher.

## 156

»*Jede Ursache der Reinheit wird von der bewahrenden Reihe umfaßt, aber nicht umgekehrt.*«[142]

Auch hier vergleicht er die bewahrende Kraft und die Ursache, die reinigend ist. Er behauptet, daß die bewahrende Kraft die universellste in den

[138] Ausführlich über die *Platonische Theologie* des Proklos als Quelle dieser Stelle des Kommentars Petrizis s. L. Gigineishvili / G. van Riel, »Ioane Petritsi: A Witness«, p. 573-574.

[139] »Kraft« ist Zusatz Petrizis.

[140] Prop. 155, Dodds 136, 12-13.

[141] D. h. Feuer.

[142] Prop. 156, Dodds 136, 23-25.

Prinzipien sei [und zwar] als diejenige, die die Ursache der größten Zahl [der Nachfolgenden] ist und die die reinigende Ursache selbst umfaßt. Wie wir schon gelernt haben, gibt es die Ursachen und die Ursachen der Ursachen. Auch hier verhält es sich so, denn die bewahrende Ursache ist über die reinigende [Ursache] erhaben, weil alle Reihen der Kräfte in ihren Eigentümlichkeiten durch die bewahrende Ursache bewahrt werden.

## 157

»*Jede väterliche Ursache verleiht allen das bloße Sein und bringt ihr Sein*[143] *hervor. Jede schöpferische [Ursache hingegen steht] der Bildung der zusammengesetzten Gattungen [vor]*.«[144]

Diese Kapitel scheinen dunkel und stellen sich uns in dichter Beweisführung dar. [Proklos] unterscheidet alle Prinzipien und Ursachen voneinander, damit wir wissen, welche Genera und Ursachen welchen *Seirai* zugehören, und sie [nicht] miteinander mischen. [Er sagt auch], daß einige Ursachen in [ihren] Prinzipien universeller sind, andere aber die Ursachen einer geringeren Zahl von Folgen und [damit] der Ursache sowie dem Wesen nach minderwertiger sind. So ist es bei der väterlichen Kraft und der Ursache, die schöpferisch ist. Er sagt, daß die väterliche Ursache über die schöpferische Ursache erhaben ist. Denn die väterliche reicht sogar bis zu dem bloßen Sein, weil sie aus dem bloßen Nicht-Sein schafft; die schöpferische [Ursache] aber [reicht] bis zu den Zusammengesetzten und Gattunghabenden [Formhabenden]. Man muß wissen, daß diejenige Ursache in den Prinzipien, die weit reicht, in höherem Maße einartig ist und dem Prinzip von allen näher ist, und ferner, daß das Seiende weiter als das Wesen reicht. Denn das Wesen wird von allen Gattunghabenden [Formhabenden] aufgenommen, das Seiende aber reicht bis zum bloßen Sein. Deshalb ist die bis zum bloßen Sein reichende Ursache mächtiger und erhabener als die Ursache, die das Wesen und die Gattung [Form] schafft. Denn jedes Wesen und jede Gattung [Form] erfährt eine Zusammensetzung. Auf diese Weise werden sie zur Gat-

[143] Im Griech.: τὰς ὑπάρξεις τῶν ὄντων.

[144] Prop. 157, Dodds 138, 6-8.

tung [Form], und [so werden sie] bestimmt. Das einfache, bloße »ist« bekommt aber nur das Sein aus dem bloßen Nicht-Sein. Es bleibt über jede gattungshafte [formhafte] Bestimmung erhaben. Und wie das bloße »ist« über das Wesen erhaben ist, so [ist] auch die väterliche Ursache über die schöpferische [erhaben].[145]

## 158

»*Jede erhebende Ursache in den göttlichen Zahlen*[146] *unterscheidet sich von den reinigenden und rückwendenden Genera.*«[147]

Er sagt, daß die erhebende Kraft über die reinigende und rückwendende [Kraft] erhaben ist. Die reinigende [Kraft] hält unvergänglich die Eigentümlichkeit jedes Genus der Henaden und der Götter bei sich. Die rückwendende [Kraft] läßt [das Seiende] zu sich selbst zurückkehren, damit es sein bloßes Sein sieht. Die erhebende Kraft aber erhebt die Niedrigeren bis zu den oberen Ursachen und sogar bis zu der Quelle der Seienden. Wie und woher könnten diese Kräfte, die ihre Wirkungen auf alles verbreiten, sein, wenn nicht von den obersten Wesenden? Denn sogar bis zu den Pflanzen und den Steinen gehen diese Kräfte.

## 159

»*Jede Reihe der göttlichen Zahlen*[148] *[stammt] aus den ersten Prinzipien, [nämlich] der ersten Grenze und der ersten Grenzenlosigkeit.*«[149]

---

[145] Zum Unterschied zwischen »Sein« und »Wesen« und auch zwischen »Seiendem« und »Wesendem« s. Kap. 1 und 18.

[146] Im Griech. einfach: »in den Göttern«.

[147] Prop. 158, Dodds 138, 20-21.

[148] Auch hier im Griech. einfach: »der Götter«.

[149] Prop. 159, Dodds 138, 30-32. Im Griech. einfach: »der Grenze und der Grenzenlosigkeit«, ohne »ersten«.

Mehrmals wurden zwei Anführer der Henaden besungen, die früher als alle Henaden entstanden: die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit. Sie lassen zwei *Seirai* der obersten Götter, [nämlich] der Henaden, beginnen und durchziehen alle Seienden. Zuerst bilden sie durch ihre [d. h. der Grenze und der Grenzenlosigkeit] Vereinigung den Zusammenhalt des Wahrhaft-Seienden und setzen es als einzig Seiendes und erstes Wesen. Dann schmücken sie alle Ewigkeiten und alle Sphären der Geisthaften und Geistigen sowie das Wesen der Seelen und der Naturen und setzen in alle Körper ihre Kräfte und Wirkungen ein. In einigen wird die Eigenschaft der Grenze Priorität haben, in anderen die der grenzenlosen Grenze [d. h. der Grenzenlosigkeit]: Die erste [Eigenschaft zeigt sich] in der Gattungsbildung [Formbildung] und Väterlichkeit, die andere in der immer wieder wiederholbaren Vermehrung, die bis zur Grenzenlosigkeit geht, sowie in der Gebärfähigkeit.

## 160

»*Jeder göttliche Geist ist einheitsartig und vollkommen. Der erste Geist*[150] *bringt aus sich selbst die anderen Geister hervor.*«[151]

Diese These berichtet uns über den Kosmos des Wahrhaft-Seienden. Denn es ist der erste Geist, es erzeugt den ganzen Kosmos der Geister, und als erstes Seiendes ist es göttlicher als alle [anderen] Seienden. Denn in ihm sind alle überwesenden Zahlen und die Henaden zusammengefügt sowie die ersten Abbilder derjenigen, die sogar über die Einheit erhaben [und von ihr] abgesondert [sind]. Diese erste Quelle wurde als Abbild und *Agalma* des erhabensten Einen geschmückt und gepflegt. Die Geflechte des Wahrhaft-Seienden sind göttlich leuchtend,[152] sagt *Sokrates*, denn als Quelle der Gutheiten trägt es den ganzen Zusammenhalt und die ganze Schönheit in sich. *Sokrates* ruft alle Liebhaber der Gutheiten, die feststehenden[153] Seelen, zum Zusammenhalt der Gutheiten, damit sie dort lieben, wo die erste Gutheit und der

[150] πρώτως νοῦς. Petrizi hat πρώτως anscheinend als πρῶτος gelesen.

[151] Prop. 160, Dodds 140, 5-6.

[152] მთენარე. Vgl. auch Kap. 101.

[153] დამედგრებულთა.

erste Zusammenhang und die erhabenst geisthafte Sonne ist. Denn [wie es heißt], sei der Himmel der Seienden und aller Wesenden der Zusammenhalt des Wahrhaft-Seienden.[154] »Wundere dich [deshalb] nicht, weil es vom Einen geschmückt wurde«, wie *Parmenides* dem *Sokrates* sagte.[155]

## 161

»*Jedes Wahrhaft-Seiende, das von den göttlichen Zahlen*[156] *abhängig ist, ist göttlich-geistig und unpartizipiert*.«[157]

Hier stellt er den Kosmos des Wahrhaft-Seienden über alle nachfolgenden Geister. Denn alle werden von ihm auf zwei Weisen geschmückt: Zuerst gibt es ihnen [jenes] Sein, das [nur] ein bloßes Sein ist,[158] weiter [gewährt es ihnen] die Gattung des geisthaften Wesens. Es selbst aber bleibt göttlich erhaben über alle Geister, nämlich über das ewige und lebenhafte Wesen und weiter [auch] über alle einzelnen Geister. Als erster Zusammenhalt und erste Schönheit verbreitet [das Wahrhaft-Seiende] seine Wirkungen bis zu allen, die in irgendeinem Maße als Seiende hervorerschienen sind, macht alle seiend, hält alle zusammen und gibt allen Kraft und Schönheit.

## 162

»*Die gesamte Vielheit der henadischen Zahlen*[159]*, die das Wahrhaft-Seiende beleuchtet, ist verborgen und geistig.*«[160]

---

154 Vgl. die Kapitel 162 und 163.

155 Zum Ausdruck »sich nicht wundern« s. auch Kap. 34, 40, 101, 102.

156 Im Griech: »von den Göttern«.

157 Prop. 161, Dodds 140, 14-15.

158 აობითსა მყოფობასა. Denselben Ausdruck verwendet Petrizi in Kap. 39 des Kommentars.

159 Im Griech. einfach: »Henaden«.

160 Prop. 162, Dodds 140, 28-29.

Hier unterscheidet er die Eigentümlichkeiten der Erhabensten. Ihre Eigentümlichkeiten sind über die Struktur der Seienden erhaben, obwohl sie in der Natur und der Eigentümlichkeit der Nachfolgenden und der Teilhabenden erkannt werden. Die Unerreichbarkeit der überwesenden Zahlen zeigt sich zuerst im Wahrhaft-Seienden, aber auf verborgene Weise, weil der Zusammenhalt des Wahrhaft-Seienden einheitlich und verborgen ist. Im ewigen und selbstlebenden Wesen zeigt sich aber [diese Unerreichbarkeit] deutlicher und mit der Vermehrung der Eigentümlichkeit der Geisthaften noch mehr. Im sphärischen Himmel ist sie ganz deutlich. Denn die Eigentümlichkeit der Ersten und der Ursachen wird aufgrund der Teilhabe der Nachfolgenden erkannt. In sich selbst jedoch ist alles Ihrige unerkennbar und unerreichbar, weil die erhabenst seligen und überwesenden Zahlen und Väter die erhabenste Unerreichbarkeit nachahmen.

Hör mir weiter zu, oh Hörer! Die Henaden sind als *noeton* des Wahrhaft-Seienden, d. h. als Gegenstand der Erkenntnis, zu verstehen. Weiter, das Wahrhaft-Seiende ist als *noeton* wiederum Gegenstand der Erkenntnis des Ewigseienden und des Selbst-Lebens. Das Selbst-Leben und die Ewigkeit [sind] als *noeton* [zu verstehen, d. h.] als Gegenstand der Erkenntnis für alle geisthaften Kräfte der einzelnen Körper, wie z. B. *Kronos, Dios, Rea* und alle anderen geisthaften Wesen. Und weiter ist die Seele [auch] erkennende, *Kronos* und der große *Dia* aber sind ihre Gegenstände der Erkenntnis. Ferner sind die universelle Natur und der Himmel die Erkennenden, der Zusammenhalt des seelischen Himmels aber der Gegenstand der Erkenntnis. Diese Regel [ist] bis zu den Letzten [gültig].

## 163

»*Jede Vielheit der henadischen Zahlen*[161]*, an der der erste*[162] *und unpartizipierte Geist teilhat, ist geistig.*«[163]

[161] Im Griech. einfach »Henaden«.

[162] »Erster« ist ein Zusatz Petrizis.

[163] Prop. 163, Dodds 142, 9-10. Als letztes Wort des Zitats steht: »გასაგონო«. Mit diesem Begriff übersetzt Petrizi hauptsächlich νοητόν und nicht νοερόν, das allerdings hier

Er differenziert hier die oben besprochenen Thesen, weil dies[es Thema] für die Lehre wichtig ist. Er sagt, daß genauso, wie das Wahrhaft-Seiende zur einheitlichen Zahl steht (denn es sieht sie immer an und wird dadurch göttlich), so auch alle nachfolgenden Wesen des Wahrhaft-Seienden vom Licht und den Kräften des Wahrhaft-Seienden abhängig sind; denn es ist der Himmel aller Geister und Seienden.

## 164

»*Jede Vielheit der Henadischen, die von der ersten und universellen Seele partizipiert wird, ist über den Kosmos erhaben.*«[164]

Widme deine Vernunft der Dichte dieser zwei Kapitel, denn sie sind besonders *griphoi*[165] und dunkel. Wir aber rufen den allgemeinen *Hermes* [zu Hilfe].[166]

Diese Thesen sagen uns, daß durch die erhabensten Götter und Henaden andere Henaden bestehen, die [den ersten Henaden] nachfolgen und die als Lichtstrahlen der Henaden der überwesenden Helligkeiten[167] und Sonnen bestehen. Manche im Wahrhaft-Seienden, manche in den einzelnen Geistern, so, wie [z. B.] die Ewigkeit und das Selbst-Leben. Noch andere bestehen in der universellen Seele, gleichsam als Samen und Henaden der überwesenden Henaden. Diejenigen Henaden aber, die [in] der universellen und einfachen Seele bestehen, sind sogar über den Zusammenhalt des Wahrhaft-Seienden erhaben, weil sie einfach sind, und zwar als diejenigen, die zur unpartizipierten und einfachen Seele [gehören]. Auch die Weitergaben der Henaden unterscheiden sich voneinander, denn die Henaden, die im Wahrhaft-Seienden geblitzt haben, sind in höchstem Maße göttlich, genauso wie das Wesen des Wahrhaft-Seienden. Allmählich verbreiten sie sich, schaffen

von Proklos verwendet wird.

[164] Etwas anders im Griech.: »Jede Vielheit der Henaden, an der jede unpartizipierte Seele teilhat, ist überkosmisch.« Prop. 164, Dodds 142, 17-18.

[165] Das heißt: »schwierig«.

[166] Vgl. Kap. 17.

[167] ღღეთა.

die Wesen und schmücken alle. Und wie im Wesen die Erhabenheit und zugleich die Niedrigkeit bemerkbar ist, so sind sie auch in den in sie eingepflanzten Henaden sichtbar.

Lerne diese Regel gut, damit es für dich in dem, was du lernst, nicht dunkel wird.

## 165

»*Jede Vielheit der Henaden, die von irgendeinem sinnlichen Körper partizipiert wird, ist innerkosmisch, denn sie leuchtet auf die Teile des Kosmos.*«[168]

Die These dieses Kapitels erhellt uns die Gegenstände der Erkenntnis. Er sagt, die einheitlichen Henaden und die Götter sind allen [Seienden] mittels derjenigen präsent, die ihnen selbst ähnlich sind: Den Geist des Wahrhaft-Seienden beherrschen die herrschenden Henaden mittels der in ihm [d. h. im Wahrhaft-Seienden] seienden Samen. Auf die anderen Geister aber verbreiten [die Henaden] sich mittels des Wahrhaft-Seienden. Der Seele sind die Götter und die Henaden durch die Vermittlung des Geistes präsent. Den himmlischen Körpern sind sie durch die Vermittlung des Geistes und der Seele präsent und machen sie gottartig, denn der Himmel hat [die Fähigkeit] der Bewegung und des Lebens von der Seele [bekommen], vom Geist aber hat er [die Fähigkeit], immer dieselbe Ordnung und [denselben] Zusammenhalt zu bewahren, sowie [die Eigenschaft] des Leuchtens und der *dadouchia*[169] des Blitzens sowie [die Fähigkeit], eins zu werden durch das Eine und sich zu vereinigen. Denn wie das Eine: Gott[170] [ist] das Sein[171] aller vergänglichen [Dinge] der Natur sowie die Vorsehung, die sie betrifft. Denn wie [wäre] diese vorhersehende Kraft möglich, wenn sie nicht von der Einheit des erhabensten Einen [käme]?

---

[168] Prop. 165, Dodds 142, 26-28.

[169] δαδουχία, d. h. Lichtfähigkeit. S. auch Kap. 151.

[170] Eine andere Übersetzungsmöglichkeit ist: »wie der eine Gott«. Vgl. Kap. 112, 120, 127.

[171] ყოფა.

## 166

»*Jeder Geist ist entweder partizipiert oder unpartizipiert.*«[172]

Die These dieses Kapitels sagt uns, daß der Geist dreifach zu differenzieren ist: [zum einen] der unpartizipierte, wie es das Wahrhaft-Seiende ist, denn es wird als erster Geist und erstes Seiendes nicht partizipiert. Der partizipierte [Geist] ist zweiartig: entweder [wird] er von der universellen Seele und den über die Körper erhabenen Seelen [partizipiert] oder [er wird] von den Körpern durch die Vermittlung der Seelen [partizipiert], denn auch der Himmel und alle Sterne und Sphären haben an ihm teil, weil sie seelisch und geisthaft sind. Und wenn der Kosmos am ersten Geist teilhat, dann hat er an ihm durch den einzelnen Geist teil, denn alle Hervorgänge der Unkörperlichen finden durch die Ähnlichen statt.

## 167

»*Jeder Geist erkennt sich selbst, aber der allererste nur sich selbst.*«[173]

Hier müssen wir uns die ganze Feinheit und die Mannigfaltigkeit der Geister verständlich machen. Beachte, daß jeder Geist auf dreifache Weise wirkt: [erstens] als sich selbst gleicher und nur als Geist, weil seine Wirkung seinem Wesen gleich ist. Zweitens, er erkennt auch die Nachfolgenden, [dann] ist seine Wirkung niedriger als sein Wesen. Drittens, er erkennt die Ursachen seiner Prinzipien, [dann] übertrifft seine Erkenntnisfähigkeit ihn selbst. Denn er wird gleichsam unter seinen *noetoi* sein, die die Objekte [seiner] Erkenntnis sind, und [auf diese Weise auch] sein Selbst besser erkennen. So ist er [gleichzeitig] als Geist und als Gegenstand der Erkenntnis, denn jedes Geistige ist besser als das Geisthafte. Denn jede Kenntnis der Prinzipien und der Ursachen macht auch [die Kenntnis] des eigenen Selbst und der Nach-

[172] Prop. 166, Dodds 144, 9-10. Im Griech. steht eine andere Reihenfolge der Adj.: zuerst ἀμέθεκτος, dann μέθεκτος.

[173] Prop. 167, Dodds 144, 22-23. — »Über die Geistigen, die Erkenntnisse und die Erkennenden« steht als Titel in CK der georg. Handschriften.

folgenden klarer. Die Kenntnis der Ursachen ist die erhabene [und] beste Kenntnis des eigenen Selbst. Dies wird zweiartig empfunden: Was seine Ursache kennt, kennt das über es Erhabene und es Umgebende; ferner erkennt es auch sich selbst in der eigenen Ursache als dasjenige, was von [dieser Ursache] als sich selbst gleiche erzeugt wurde. Denn die beste Kenntnis [ist die Kenntnis] der Ursachen der Prinzipien.

## 168

»*Jeder Geist weiß in der Wirkung, daß er erkennt.*«[174]

Bemerke, Hörer, daß es nur die Eigentümlichkeit des Geistes ist, das Erkannte zu erkennen. Denn er erkennt immer das [schon von ihm] Erkannte, das er [dabei] erkennt. Und er hat beides gleichzeitig: das Erkennen und das Erkennen des [schon von ihm] Erkannten, und er umgibt ständig in der geisthaften Sphäre das Zu-Erkennende sowie das Erkennen seiner [eigenen] Wirkung, das [die] er erkannt hat.

## 169

»*Jeder Geist hat sein Wesen, [seine] Kraft und [seine] Wirkung in der Ewigkeit.*«[175]

Verstehe, oh Hörer, die wunderbaren Thesen! Er sagt, daß das Wesen, die Kraft und die Wirkung des Geistes unbewegt in der Ewigkeit gründen. Denn alles, was als Ganzes in der Ewigkeit ist, ist unbewegt. Weder erfährt seine Kraft Vermehrung oder Verminderung, noch besteht sein Wesen aus Vermehrungen, sondern [der Geist] verharrt in seiner Selbigkeit und wirkt bezüglich seines Selbst und sieht sich selbst an, weil er alles Geistige in sich umfaßt. Beim Erkennen seines Selbst erkennt er alles. Sobald er sein Selbst erkannt hat, hat er das Objekt seiner Erkenntnis erkannt. Das Erkennende und das Erkannte sind nicht verschieden, sondern das Erkennende ist das

[174] Prop. 168, Dodds 146, 16.

[175] Prop. 169, Dodds 146, 24-25.

Erkannte und das Erkannte ist das Erkennende. Das Mittlernde zwischen dem Objekt der Erkenntnis und dem Erkennenden soll sein Wesen selbst sein.[176]

Beachte dies! Er sagt, daß wir hier drei [Aspekte] beim Erkennen vorfinden: das Erkennende, den Gegenstand der Erkenntnis und das Mittlere: den Geist. In den selbst-geisthaften Erkenntnissen ist es aber nicht so, denn dort ist [der Geist] dasselbe wie das Erkennende und der Gegenstand der Erkenntnis und [die geistige Erkenntnis] ist nicht vermehrt, im Unterschied zu den seelischen Erkenntnissen, die dreifach gegliedert sind. Du aber folge dem Beweisgang.

## 170

»*Jeder Geist erkennt alles auf einmal, der unpartizipierte und erste [Geist] aber erkennt alles einfach.*«[177]

Diese These sagt, daß jeder Geist deshalb, weil er sein Wesen sowie seine Wirkung in den Ewigseienden gegründet hat, nicht auf hinzufügende Weise und allmählich, sondern alles in Einem[178] erkennt, d. h. auf einmal alles zusammen, im Gegensatz zum Wesen der nacheinander erkennenden Seele, in der das Erste und das Nachfolgende, das Vergangene und das Zukünftige zu sehen sind. Dasjenige, das in diesen zwei [verschiedenen Momenten des Nacheinanders] erkennt, ist mit der Bewegung verbunden, wie dies bei der Seele [der Fall] ist. Denn das Wesen der Seele erkennt alles in der ewigen Bewegung, aber [eben] durch die Bewegung, d. h. [im Übergang] von einem zum anderen und nacheinander. Der Geist aber besitzt sein Wesen sowie seine Wirkung unbewegt und in der Ewigkeit, und er erkennt alles einheitlich und zeitlos und nicht so, daß er von einem Objekt der Erkenntnis zum anderen übergeht, was der Erkenntnis der Seele, die [sich] in der Zeit [bewegt], zu

[176] Es ist an Petrizis Kommentar zu erkennen, daß die drei Aspekte des Ousia-Dynamis-Energeia-Schemas in der Selbstreflexion des Nous zu einer ontologischen Einheit verschmelzen.

[177] Prop. 170, Dodds 148, 4-5.

[178] ერთით ყოველსა.

eigen ist. Der universelle Geist erkennt die Gegenstände der Erkenntnis gänzlich, seinem Wesen entsprechend, der einzelne [Geist dagegen] teilhaft, genauso wie es seinem Wesen entspricht.

## 171

»*Jeder Geist ist unteilbares Wesen*.«[179]

Du hast gehört, daß alles, was größelos ist, d. h. was keine körperliche Größe besitzt, unkörperlich und unbewegt ist. Denn was könnte sich an ihm bewegen, wenn es selbst, ganz größelos, von keinem Ort umfaßt wird? Das aber, was ganz größelos und unbewegt ist, ist unteilbar. Denn alles Teilbare ist entweder aufgrund der Vielheit [teilbar], wie [z. B.] die Zahl, oder der Größe gemäß, wie [z. B.] *ogkos*,[180] d. h. die Masse, oder der Wirkung gemäß, wie [z. B.] die Seele. Denn die Wirkung der Seele teilt sich und trennt sich von ihrem Wesen ab als diejenige, die in die Zeit eingebettet wird und die bewegt ist. Die Rückkehr zu sich selbst macht die Unkörperlichkeit des Wesens verständlich. Denn alles, was ganz zu sich selbst zurückkehren kann, ist unkörperlich; auch der Himmel kehrt als derjenige [zu sich] zurück, der die Seele und den Geist nachahmt, aber [eben] daran mangelt es ihm: Er vermag es nicht, alle seine Teile am Ganzen teilhaben zu lassen. Das Unkörperliche aber kehrt als Ganzes im Ganzen [zu sich selbst] sphärisch zurück, und es gibt nichts an ihm, was die Rückkehr zum anderen [Teil dieses Ganzen] nicht erlebt. Folgende Tatsache macht die Ewigkeit des Geistes verständlich: Er hat die Wirkung zusammen mit dem Wesen. Wie sein Wesen ist, so ist auch [seine] Wirkung, genauso wie die Sonne ihre Strahlen bei sich [hat. Diese] Vereinigung in ihm macht die Vereinigung der Vielheit der überwesenden Henaden in ihm verständlich.

[179] Prop. 171, Dodds 150, 1.

[180] ὄγκος, Masse, Gewicht. Der Begriff kommt auch in Kap. 177 vor.

## 172

»*Jeder Geist ist auf unmittelbare Weise immerseiend*[181] *und bringt die [ihrem] Wesen gemäß Unveränderlichen hervor.*«[182]

Diese These bedeutet folgendes: Er sagt, daß der Geist, der dem Wesen sowie der Wirkung gemäß unbewegt und ewig ist, diejenigen erzeugt, die aufgrund der Unvergänglichkeit [ihrer] Wesen unbewegt, unsterblich und immerseiend sind. [Der Geist bewirkt dies] als unbewegte Ursache, die im Immersein verwurzelt ist. Die bewegten und gebärenden Ursachen aber gebären und erzeugen wiederum die Bewegten.

## 173

»*Jeder Geist ist geisthaft bezüglich der Ersten sowie der Nachfolgenden.*«[183]

Jeder Geist wird, wie die Thesen uns sagen, dreifach verstanden: durch die Teilhabe, d. h. bezüglich seiner Prinzipien und der Besseren; oder seinem Selbst gleich und in seinem Selbst; oder bezüglich der Niedrigeren als deren Ursache und Gebärender und als Ursache in den Verursachten.

## 174

»*Jeder Geist bringt die Nachfolgenden in der Erkenntnis hervor; und sein Wirken [ist] in der Erkenntnis und die Erkenntnis [ist] im Wirken.*«[184]

---

[181] Bei Petrizi als »immerseiender Nous« verstanden, nicht also als »Immerseiendes« im gen. pl., daher erhält der ganze Satz bei Petrizi eine eigene Bedeutung.

[182] Prop. 172, Dodds 150, 15-16.

[183] Prop. 173, Dodds 150, 22-23. »Bezüglich« (მიმართ) gibt es im Griech. eigentlich nicht: »Jeder Geist ist geisthaft das vor ihm sowie auch das nach ihm.«

[184] Prop. 174, Dodds 152, 8-9. — Zur Übersetzung ›Erkenntis‹: გონებასა bedeutet »Geist«, wird von Petrizi manchmal aber als Synonym von გაგონება (erkennen, Erkenntnis) gebraucht, wie es z. B. in der Figur am Ende des 123. Kapitels der Fall ist.

Es ist so, daß [der Geist] das, was er erkannt hat, auch gewirkt hat. Und was er gewirkt hat, hat er erkannt. Weder ist das Erkennen ohne Wirkung, noch ist das Wirken ohne Erkenntnis. Denn das, was vom Geist gewirkt wird und das, was [von ihm] erkannt wird, ist das Wesende. Und [der Geist] selbst ist in seinen Erkenntnissen [mit ihnen] identisch. [Der Geist] erzeugt also als Wesender die Wesenden. Denn für alle, denen die Gattung [Form] irgendwie zuteil geworden ist, ist der Geist der Vater und Erwirker, weil jede Erkenntnis bis zu den Gattungen [Formen] und Gattunghabenden [Formhabenden] [reicht]. Die Erkenntnis der Gattungslosen [Formlosen] und eine Wirkung [auf sie] kann er aber nicht [ausüben]. Einige sind für ihn als die erhabeneren [unerreichbar], andere als die, denen es an den Gattungen [Formen]mangelt.

## 175

»*Jeder Geist wird zuerst von den dem Wesen gemäß und zugleich von den der Wirkung gemäß Geisthaften partizipiert*.«[185]

Es ist zu beachten, daß diejenigen, die [ihr] Wesen zusammen mit der Wirkung bekommen haben, zuerst aneinander teilhaben. Das ist der Fall bei allen Geisthaften. Die universelle Seele aber erlebt, obwohl sie ihre Wirkung in der Zeit hat, trotzdem immer dieselben Wirkungen in ihren geisthaften Gattungen und freut sich wegen der Schau, die in ihnen stattfindet. Obwohl [diese Schau] seelisch und zeithaft ist, ist sie [gleichzeitig] immerseiend ewig.

Ferner: Die Seele des Himmels sieht durch die Vermittlung des einzelnen Geistes und der universellen Seele die Götter und die einheitlichen Sonnen, die im Wahrhaft-Seienden sind. Die zeithaft erkennende Seele kann aber ohne Vermittlung weder an der universellen Seele noch am einzelnen Geist teilhaben, sondern sie verbindet sich mit ihnen durch die Vermittler, wie die Seele [sich] mit der Sphäre des *Dios* [durch] die Kräfte [verbindet], die zum

Zum Gebrauch von გაგონება (Erkenntnis) im Sinne von გონებაჲ (Geist) s. auch Kap. 183.

[185] Prop. 175, Dodds 152, 19-20.

*Dios* erheben. Genauso ist es bei der *kronischen* [Seele], die durch die *kronische* Kreisbewegung der Kräfte [diese Verbindung vollzieht]. Dieses Gesetz und diese Regel gelten für alle.

## 176

»*Alle geisthaften Gattungen sind ineinander, sowie jede [auch] für sich selbst.*«[186]

Verstehe diese Thesen, die sehr dicht sind, [du], der Sehende! Alle geisthaften Gattungen sind [miteinander] vereint und sind wie ein Eines im geisthaften Schoß. So, wie im Schoß die Gattung des Samens als dieselbe verharrt bis zur Ausdifferenzierung der Teile durch das schöpferische Wort. Und wie im Einen die Gattungen aller Zahlen dieselben sind. Denn woraus [können] die Zahlen [entstehen], wenn nicht aus der überursächlichen Kraft des Einen? Genauso verhält sich die Vielheit aller Gattungen im geisthaften und geistigen Kosmos. [Daß die Gattungen] bei der Vereinigung nicht [vollständig miteinander] verschmelzen, wird durch die Differenz der einzelnen Teilhabenden verständlich. Woher hätten die Nachfolgenden die Differenzierung ihrer Eigentümlichkeiten bekommen, wenn nicht aus den Prinzipien und Ursachen? Denn Nachfolgende bekommen die Differenzierung ihrer Eigentümlichkeit von den ersten Ursachen. Die Eigentümlichkeit aller Gattungen [befindet sich] zuerst in den Vätern und Prinzipien.

## 177

»*Jeder Geist ist die Fülle der Gattungen. Einige enthalten die universelleren Gattungen, andere die teilhafteren.*«[187]

Diese ganze These sagt uns, daß einige Geister universeller und erhabener sind, andere aber teilhafter und niedriger. Die Erhabensten und Universellsten verbreiten ihre Prinzipien weiter bis zu den Enden und umfassen

[186] Prop. 176, Dodds 154, 3-4.

[187] Prop. 177, Dodds 156, 1-2.

mehr Gattungen und Wesen. Die Niedrigeren und Teilhafteren aber sind Ursachen einer geringeren Anzahl und enthalten [weniger] Gattungen. Denn die Niedrigeren sind der Zahl gemäß mehr, der Kraft gemäß aber minderwertiger. Die Erhabeneren [sind] nach dem Maß der Vielheit weniger, der Erhabenheit [ihrer] Kraft gemäß aber größer, denn sie ahmen die oberste Erhabenheit in höchstem Maße nach. Du aber, wenn du Höhe oder Niedrigkeit hörst, stelle dir bezüglich der Unkörperlichen und Unräumlichen keine Orte vor und denke nicht an *ogkoi*[188] [stoffliche Massen]und Räumliches, sondern verstehe sie als die Fähigkeiten der Wesen und der Kräfte und eher als eine Wirkhaftigkeit.

## 178

»*Jede geisthafte Gattung ist Seinsgeber für die Immer[seienden]*.«[189]

Diese These haben wir oben erläutert. Du aber beachte auch hier, daß jede geisthafte Gattung die immerseienden Gattungen erzeugt, wie [z. B.] Seelen und das Wesen der unsterblichen Körper, wie [z. B.] *Apollon* und *Hermes* und die anderen derartigen. Denn das Unbewegte hat die Gattungen unbewegt in sich, und zwar als dasjenige, das [seine] Wirkung und [sein] Wesen in der Ewigkeit hat.

## 179

»*Jede geisthafte Zahl ist begrenzt*.«[190]

Jetzt beweist er diese These und sagt, daß die Zahl der Geisthaften nicht unbegrenzt ist, weil sie dem erhabensten Einen näher steht als die Nachfolgenden. Dasjenige, was dem Einen näher ist, ist in höherem Maße einartig. Und das, was in höherem Maße einartig ist, ist in geringerem Maße vielheit-

[188] ὄγκος: »Masse«, »Gewicht«. Vgl. Kap. 171.

[189] Prop. 178, Dodds 156, 25.

[190] Prop. 179, Dodds 158, 3.

lich als die Nachfolgenden. Dort aber, wo Kleineres und Größeres zu sehen ist, dort ist kein Platz für Zahllosigkeit und Grenzenlosigkeit.

## 180

»*Jeder Geist ist eine Ganzheit, wie ein aus Teilen bestehendes Einzelnes, [und ist mit den anderen vereinigt und von ihnen differenziert]*.«[191]

Hast du verstanden, oh Hörer, wie vielartig wir die Ganzheit oben erforscht haben? Wir haben dieses komplizierte Thema in dreifacher Weise ausgelegt:

Es gibt die Ganzheit vor den Teilen. Sie soll als über die Teile erhabene Ganzheit wahrgenommen werden, die in den Henaden und den Göttern ist.

Eine andere ist die Ganzheit, die aus den Teilen zusammengesetzt ist. Sie soll im Wesen des Wahrhaft-Seienden sein, denn die Ganzheit des Wahrhaft-Seienden ist aus Teilen zusammengesetzt, wie oben erwiesen wurde, jedoch kann kein Teil von ihr abgetrennt werden.

Und noch eine andere Ganzheit ist die, die in den Teilen ist. Ihr sind, wie wir es schon gesagt haben, viele Lose zuteil geworden, was du an entsprechender Stelle findest. Du sollst diese Ganzheit, die in den Teilen ist, an einzelnen Geistern wahrnehmen. Die Ganzheit des Wahrhaft-Seienden enthält in sich alle Ganzheiten, die in den Teilen sind. Die Ganzheit des Wahrhaft-Seienden selbst wird jedoch zuerst von derjenigen Ganzheit umfaßt, die den Teilen vorangeht, denn die Ganzheit der Henaden und des Einen ist erhaben und einheitlich.

[191] Prop. 180, Dodds 158, 11-12. Die Textüberlieferung im Georgischen läßt das von Dodds eingefügte οὐκ nicht erkennen. Die Ergänzung in Klammern haben wir zum besseren Verständnis aus der reinen, unkommentierten Übersetzung Petrizis eingefügt. Dieser in Klammern angegebene Satzteil ist also in der Übersetzung Petrizis vorhanden, Dodds hat ihn in Klammern angegeben, E. Sonderegger hat ihn in seiner Übersetzung überhaupt ausgelassen (Sonderegger, *Proklos. Grundkurs über Einheit*, S. 181), I. Zurbrügg gibt ihn als zweite Übersetzungsmöglichkeit an (I. Zurbrügg, *Proklos. Elemente der Theologie*, Remscheid 2004, S. 98).

## 181

»*Jeder partizipierte Geist ist entweder göttlich, mit den Göttlichen*[192] *verbunden oder nur geisthaft.*«[193]

Hier differenziert er die in den Thesen [besprochenen] Geister. Er sagt, daß in jeder *Seira* die Unpartizipierten und Ersten göttlicher und erhabener sind [als die Nachfolgenden], genauso wie von ihm behauptet wurde, daß in der *Seira* der Geister das Prinzip der *Seirai* und der erste Geist das Wahrhaft-Seiende ist, das göttlich geworden ist, aus den Henaden zusammengesetzt ist, von ihnen bestrahlt wird und ganz göttlich ist. So hat er den ersten Geist als „Gott-Geist" bezeichnet, der als »Wahrhaft-Sein« gerühmt wurde. Die durch ihn Hervorerschienenen [wurden] als »mittlere Geister« [bezeichnet], die zur Ewigkeit und dem Selbst-Leben gehören. Weiter wurden von ihm alle anderen bis zum geisthaften Geist als »Geister« bezeichnet, [d. h. bis zur Sphäre], wo *Apollon* und *Kronos* und *Rea* und *Dia* erscheinen, die den Himmel der Geister ansehen, der das Wahrhaft-Seiende ist, und durch ihn zu Göttern werden.

Beachte, daß das Wahrhaft-Seiende der geistige Geist für alle ist, alle Nachfolgenden aber durch das Wahrhaft-Seiende geisthaft geworden und von seinen Lichtern erfüllt sind, einige unmittelbar, andere durch die Vermittler, und daß es so bis zu den Letzten geht. Man muß verstehen, daß die Ersten und die Anführer der *Seirai* von derselben Art[194] und Gattung wie ihre Vorgänger sind, so wie das Wahrhaft-Seiende zur Gattung Gottes gehört. Dies betrifft auch die Seele, weil die erste Seele zur Gattung des Geistes gehört. Der erste Körper ist von der Gattung der Seele und des Geistes. Von den Mittleren aber sind einige den Ersten ähnlich, andere den Nachfolgenden, damit der Hervorgang und die Teilhabe am Zusammenhalt der Wesenden durch die Ähnlichkeit stattfindet.

[192] Im Griechischen einfach: »Göttern«.

[193] Prop. 181, Dodds 158, 19-20.

[194] ფერ.

## 182

»*Jeder göttliche [und] partizipierte Geist wird von den göttlichen Seelen partizipiert.*«[195]

Diese These wurde im oberen Kapitel erläutert, als gesagt wurde, daß die ersten [Glieder] der *Seirai,* die an den oberen *Seirai* teilhaben, von derselben Gattung sind. Hier sagt er, daß die erste Seele zur Gattung des göttlichen Geistes gehört. Denn die Seele hat an den Henaden durch den Geist teil, und das Eine, das durch die Henaden in die universelle und erste Seele eingesät ist, läßt die erste Seele den göttlichen Geist »berühren«.

## 183

»*Jeder Geist, der zwar partizipiert wird, aber nur geisthaft ist, wird von den Seelen partizipiert, die weder göttlich sind noch sich von der geistigen Erkenntnis[fähigkeit]*[196] *zur Geistlosigkeit ändern.*«[197]

Wir haben gehört, daß der geistige Geist als oberer sich vom geisthaften [Geist] unterscheidet. Dazu kommen noch die Unterschiede der Seelen: Die göttlichen, die mit den Geistern und den Henaden verbunden sind, unterscheiden sich von den veränderlichen Seelen, die zwischen der geistigen Erkenntnis[fähigkeit] und der Geistlosigkeit wechseln. In der Mitte zwischen ihnen stehen die Seelen, die weder die ersten und göttlichen noch die veränderlichen sind. Deshalb sagt er hier [über sie], daß sie an den Geisthaften

[195] Prop. 182, Dodds 160, 5-6.

[196] გაგონებისა, d. h. »der geistigen Erkenntnis« und nicht »გონებისა«, d. h. »dem Geist«, wie es im Original steht. Wenn das kein Fehler des Schreibers ist oder die Eigentümlichkeit der griechischen Handschrift, die Petrizi hatte, dann liegt es nahe anzunehmen, daß diese Begriffe (გონება-გაგონება) manchmal als Synonyme gebraucht wurden bzw. die Bedeutung gegenseitig voneinander übernahmen, vgl. auch. Kap. 123 und 174. Das läßt sich dadurch erklären, daß Petrizi zufolge gilt: »Der Geist ist nichts anderes als eine stetige Erkenntnis« (Petrizi, »Prolog«). Dabei wird also der Sinn kaum geändert. (Vgl. auch Anm. zu Kap. 174).

[197] Prop. 183, Dodds 160, 13-15.

und nicht an den [reinen Selbst-] Geistern teilhaben;[198] denn der Geist und das Geisthafte unterscheiden sich voneinander.

## 184

»*Jede Seele ist entweder göttlich oder vom Geist zur Geistlosigkeit veränderlich oder [steht] in der Mitte zwischen ihnen*.«[199]

Nachdem er die Behandlung des Geistes vollendet hat (denn er hat den Geist in drei [Arten] geteilt: den göttlichen Geist, den [reinen] Selbst-Geist[200] und das geisthafte Wesen), bewahrt er hier dieselbe Regel auch bezüglich der Seelen. Er sagt, daß die göttliche Seele universell und die erste ist und daß sie mit den Geistern und den Göttern verbunden ist. Sie gehöre ganz zur Gattung des Gottes und des Geistes. Es gebe weiterhin die veränderliche Seele, d. h. die unsrige, die manchmal mit dem Geist und manchmal mit der Geistlosigkeit verbunden sei, als ob sie den Geist abgestoßen hätte. In der Mitte von ihnen stehe eine andere Seele, die für immer mit den Geisthaften verbundene und unveränderliche, wie [es z. B. die Seele] der Sonne und anderer Derartiger [sei].

## 185

»*Alle göttlichen Seelen sind Götter auf seelische Weise. All diejenigen, die am Geist*[201] *teilhaben, sind immer Begleiter der Göttlichen.*[202] *Alle, die Veränderung erleben, sind manchmal Begleiter der Göttlichen*.«[203]

---

198 Unsere Einfügung ([reinen Selbst]-Geistern) wird aufgrund des nachfolgenden Kommentars verständlich.

199 Prop. 84, Dodds 160, 21-22. — »Über die Seele« ist der Titel in CK der georg. Handschriften, genauso wie in den griech. Hss. CDEM (Dodds 160).

200 თჳთ ოდენ გონებად.

201 Im Griech.: τοῦ νοερoῦ … νοῦ (»am geisthaften Geist«).

202 Im Griech.: »der Götter«; ebenso im Folgesatz.

203 Prop. 185, Dodds 162, 1-3.

Die Häufung dieser Thesen bedeutet, daß es göttliche Seelen gibt, die ständig mit dem Geist und den Henaden verbunden sind. Und es gibt noch die Seelen, die nur mit den Geistern verbunden sind, wie die Seele des Himmels und aller Himmlischen. Und es gibt noch die Seelen, die manchmal die Begleiter der göttlichen Seelen sind, wie die der Menschen.

## 186

»*Jede Seele ist ein unkörperliches Wesen und von den Körpern abtrennbar.*«[204]

Diese Thesen lassen die Seele vom Wesen und der Gattung der Körper völlig abgetrennt sein und beweisen, daß sie ganz aus den unkörperlichen Aspekten [besteht]. Er sagt, daß sie deshalb, weil sie zurückkehrend und sich-sphärisch-rückwendend ist, unkörperlich ist, denn jedes unkörperliche Wesen kehrt zu sich selbst sphärisch zurück. Was aber ist die Rückkehr zu sich selbst? Das ist das Erkennen des eigenen Wesens und der eigenen Eigentümlichkeit. Denn die Seele sucht nach ihrem bloßen Sein und findet es zweifach, d. h. [auch] in ihrer Ursache. [Es] in der Ursache zu finden ist besser, als [es] in sich selbst zu finden. Denn jedes Erkennen der Beweise ist das Erkennen der Ursachen und der ersten Prinzipien.

Weder aber sucht der Körper mit seinem bloßen Sein nach dem Sein [im eigentlichen Sinne], noch kehrt er zu sich selbst zurück. Wenn er aber zurückkehrt, dann kehrt er durch die Seele und den Geist zurück, wie es beim göttlich gewordenen Himmel der Fall ist. [Die Seele der Himmelskörper] ist aber nicht unabtrennbar von den Körpern, wie [es z. B.] die *Entelechie* des *Stagiriten* [ist], was in den ersten *Scholien* reichlich von uns erläutert wurde.

## 187

»*Jede Seele ist unverderblich und unvergänglich.*«[205]

[204] Prop. 186, Dodds 162, 13-14.

[205] Prop. 187, Dodds 162, 24.

Beachte, daß das Wesen der Seele über die erworbenen und veränderlichen Affektionen ganz erhaben ist. Denn ihr Sein ist weder aus den körperlichen Elementen zusammengesetzt, noch wird sie durch die körperlichen Qualitäten affiziert oder ändert sich zusammen mit ihnen, wie es in allen Zusammengesetzten zu beobachten ist. Denn sie erfährt gar keine Einwirkungen seitens des Körpers. Würde sie irgendwelche veränderlichen Einwirkungen erfahren, bekäme sie die komplette Vergänglichkeit ihres Wesens dazu. Denn diejenigen, die ihre Eigenschaften in irgendeinem Maße ihren Affektionen anpassen, werden von der kompletten Veränderlichkeit und Vergänglichkeit erfaßt, was man an den Körpern der Lebewesen beobachten kann. [Die Seelen] brauchen auch keine Substrate wie die *Entelechien* des *Aristoteles,* sondern sind über solche vergänglich-veränderlichen Affektionen ganz erhaben.[206]

## 188

»*Jede Seele ist das Leben und das Lebende. Denn das, wo die Seele besteht, wird unbedingt lebendig.*«[207]

Beachte diese Thesen, denn die Seele ist die Ursache und die Quelle des Lebens, und wo und bei wem sie besteht, das macht sie lebendig, oder sie gibt nur die *indalmata*[208] [Abbilder, Ausstrahlungen] mit, das [aber] ist [dann] kein komplettes Lebewesen, wie [z. B.] das der Pflanzen und aller Derartigen. Denn die *indalmata* sind keine Eigentümlichkeit der Seele, sondern wie Schatten und Reste der Eigentümlichkeit. Darüber hinaus ist das Lebende etwas anderes als das Leben. Denn das Lebende ist nur durch die Teilhabe am Leben lebendig geworden, und es kehrt nicht zu sich selbst zurück, um seine Eigentümlichkeiten und sein eigenes Wesen zu suchen. Das Leben ist jedoch zurückkehrend, und es sucht nach seinem eigenen Wesen, das die Seele ist.

[206] Vgl. auch oben Kap. 180.

[207] Prop. 188, Dodds 164, 1-2.

[208] Hier: Abbilder, Ausstrahlungen.

## 189

»*Jede Seele ist selbstlebend.*«[209]

Diese Thesen sollen in Zusammenhang mit den oberen behandelt werden. Er sagt, daß die Seele nicht nach freier Wahl und Beschluß[210] [die Wesen] lebendig macht, sondern daß sie sich der dazu geeigneten[211] Körper annimmt und sie lebendig macht. Wenn du nach der Geeignetheit der Körper suchst, d. h. [fragst], welche Ursachen [ihm diese Geeignetheit] verleihen, findest du, daß der wirkungshafte Reiz[212] der Sterne die Arbeit des Töpfers übernimmt[213], die Körper modelliert und in sie diese Geeignetheiten einsetzt, damit ihnen die lebenspendende Kraft oder die vernunftbegabte Seele (d. h. die menschliche) gegeben werden kann.

## 190

»*Jede Seele ist die Vermittlerin zwischen den Unteilbaren und denjenigen, die in den Körpern geteilt sind.*«[214]

Dieser These ist ein eigenes Buch gewidmet, nämlich der *Monobiblos*.[215] Hier werden wir aber [diese Frage] nebenbei erläutern. Der ganze Bereich

[209] Prop. 189, Dodds 164, 20.

[210] წინაგანრჩევით და განზრახვათა მიერ, entspr. προαίρεσις und λογισμός, s. Prop. 189, Dodds 164, 26-27.

[211] Entspricht ἐπιτήδειος.

[212] ხიბლი.

[213] თიჭის-მექცეობს.

[214] Prop. 190, Dodds 166, 1-2.

[215] S. Kauchtschischvili gibt den Text des Scholiasten des Gregor von Nazianz an, in dem Proklos, der Platoniker, als Verfasser einer Chrestomathie, der sog. Monobiblos, dargestellt wird: περὶ ἧς καὶ Πρόκλος ὁ Πλατωνικὸς ἐν μονοβίβλῳ (PG 36, col. 914. Siehe S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. L; G. Tewsadze, *Petrizi russisch*, p. 167). Selbst Proklos erwähnt ein solches Buch in seiner *Theol. Plat.*: εἴρηται … ἡμῖν ἐν ἑνὶ τῶν μονοβίβλων – Procl., *Theol. Plat.* III 18, p. 63, 16-17. Siehe Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat.*, p. 126-127.

der geistigen und geisthaften Wesen ist vollständig unteilbarer und einheitlicher Kosmos, weil er Wesen und Wirkung zusammen erhalten hat. Er ist ganz eins als das erste Abbild und Gewebe desjenigen, das über die Gattungen [Formen] erhaben ist. Ferner: Die ganze körperliche Ordnung ist vollständig zerstreubar und teilbar, d. h. vollständig veränderlich und zerstreubar. Genauso wie in den musikalischen Harmonien ist es [auch hier] nötig, daß alle durch Vermittler [aneinander] teilhaben, damit der Kosmos unauflösbar und ewig bleibt als derjenige, der von dem ausgezeichneten Webekünstler und Gott zusammengehalten wird. Deshalb ist es nötig, daß das Mittlere den beiden Enden durch Unähnlichkeit ähnlich ist.[216] Es muß die beiden unähnlichen Wesen verbinden, zusammenhalten und die ganz Unpartizipierten teilhabend machen. Was aber das Mittlere ist, das hat der Beweis[gang] der Weisen gesucht und gefunden. Es ist das Wesen der Seele, die dem Wesen gemäß an den vollständig Unteilbaren teilhat. Denn auch für es leuchtet die Unsterblichkeit des Lebens in der Ewigkeit. Der Wirkung gemäß aber ist [die Seele] teilhaft, weil ihre Wirkung nachläßt. Jedes, was für die wesenhafte Ewigkeit der Seele nicht ausreichend ist, löst sich von ihr ab und trennt sich von ihr. Auf diese Weise hat [der Teil der Seele, der nicht zu ihrem ewigen Wesen gehört,] an der sichtbaren und ganz teilbaren Natur der Körper teil, damit der Zusammenhalt bleibt und sich die Erhabenheit der erhabenst heiligen[217] Vorsehung unaufhörlich bis zu den Letzten erstreckt.

## 191

»*Jede partizipierte Seele hat ein ewiges Wesen, ihre Wirkung aber der Zeit gemäß.*«[218]

Auch diese These prüft er mit logischen Beweisen. Nachdem die Folge der Beweise und die wahrhaftige Aussage bewiesen sind, zieht er das *symperasma*[219] [die Schlußfolgerung] und sagt, daß »*Jede partizipierte Seele ein ewiges*

[216] Zum Ausdruck »unähnliche Ähnlichkeit« s. Petrizi, Kap. 20.

[217] წმიდაჲსა: »reinen« sowie »heiligen«.

[218] Prop. 191, Dodds 166, 26-27.

[219] D. h. die Schlußfolgerung.

*Wesen, ihre Wirkung aber der Zeit gemäß hat*.« Du aber achte auf die Folge der Beweise.

## 192

»*Jede partizipierte Seele ist sowohl den ewig Seienden zugehörig als auch die erste von den Gewordenen*.«[220]

Hast du verstanden, was er erläutert? Er sagt, daß die Seele entweder durch ihr Wesen oder durch ihre Wirkung bestimmt ist. Wenn durch das Wesen, dann hat sie ihr [eigenes] Sein im ewigen und unaufhörlichen Leben; wenn aber durch die Wirkung, dann hat sie ihr [eigenes] Sein in der Zeit. Alles, was zeitlich ist, ist seiner Natur gemäß im Fließen und Vergehen, denn unter den Dingen, die in der Zeit sind, gibt es keines, das in der Selbigkeit und Unsterblichkeit verharren würde. Alles, was Grenze bekommt, bekommt sie dem Wesen gemäß, und es wird von seinem eigenen Wesen als von dem Erhabensten und Ersten (nicht aber von einem Nachfolgenden und Letzten, wie es die Wirkung ist) umfaßt. Denn die Wirkung, worauf auch immer sie sich richten mag, ist der letzte [Aspekt] im Verhältnis seines Wesens. Deshalb verharrt die Seele auch durch ihr Wesen und wird als unvergängliches und immerseiendes Wesen in der Ewigkeit bestimmt.

## 193

»*Jede Seele ist in enger Verbindung aus dem Geist entstanden*.«[221]

Diese These sagt uns, daß die Seele aus der unbewegten und immerseienden Ursache entstanden ist. [Diese Ursache] bewahrt ihr [eigenes] Sein in der ewigen Selbigkeit. Das ist der Geist. Denn alles, was aus den unbewegten Ursachen entstanden ist, ist aufgrund der Unsterblichkeit unvergänglich. Wenn die Seele aber zu sich selbst zurückkehrt, dann soll sie zuerst zu ihrem

[220] Prop. 192, Dodds 168, 11-12.
[221] Prop. 193, Dodds 168, 20.

Wesen zurückkehren. Deshalb macht die Seele als zurückgekehrte diejenigen, bei denen sie ist, geisthaft.

## 194

»*Jede Seele hat in sich selbst alle Gattungen.*«[222]

Du hast gehört, daß die Prinzipien und die Ursachen das, was sie haben, denjenigen mitgeben, die aus ihnen entstanden sind. Der Geist ist Vater der Seele, und der Geist hat alle Gattungen der Wesenden in sich selbst, deshalb gibt er sie auch der Seele mit, wie der natürliche Vater demjenigen, was natürlich aus ihm erzeugt worden ist, [seine Eigentümlichkeit mitgibt]. [Was] der Geist auf reinste und erhabene Weise hat, das hat die Seele seelisch und auf niedrigere Weise. Nicht alle Seelen [wiederum] haben die Gattungen der Wesenden auf gleiche Weise. Denn dies unterscheidet sich [z. B.] bei der Sonne, bei *Kronos* und so weiter, [ist] immer wieder unterschiedlich, [dies] gemäß dem Unterschied der Wesen.

## 195

»*Jede Seele ist alle Sachen: urbildlich die Sinnlichen, abbildlich die Geisthaften.*«[223]

Diese These ist für die Seele bedeutend, damit das Wesen der geisthaften Seele genau verstanden wird, nämlich was daran die Urbildlichkeit und was die Abbildlichkeit ist. Oben wurde gesagt, oh Hörer, daß die Seele durch ihr Wesen als Mittlere zwischen den Geisthaften und den Sinnlichen besteht, und sie wurde vom guten Demiurgen, dem Gott und dem Erzeuger, [so] geschaffen, daß sie die vollständig Unteilbaren und die vollständig Teilbaren miteinander vereinigen kann. Wenn du »Geisthafte« und »Übergeisthafte«

[222] Prop. 194, Dodds 168, 30.

[223] Prop. 195, Dodds 170, 4-5. Das Wort »die Geisthaften« am Ende des Satzes verweist auf die Vorlage der bei Dodds als $BCQD^2M^2$ in den Anmerkungen angegebenen Handschriften.

hörst, verstehe darunter das Wesen, das zur universellen Seele gehört und dessen Abbild sie ist. Denn alles, was die Geister und die Geisthaften wesenhaft haben, das hat auch die Seele, [und zwar] seelisch und abbildlich, als eine Folge des Blitzens von oben. Sie hat auch, als Erstgeborene[224] und Ursache der Sinnlichen, die Urbilder aller Sinnlichen in sich. Aber sie enthält alles seelisch in sich: [Sie enthält] einige als Obere und Geisthafte abbildlich, andere urbildlich und ursächlich, wie der Vater dieses ganzen sinnlichen Kosmos.

## 196

»*Jede partizipierte Seele benutzt zuerst die immerseienden Körper.*«[225]

Damit, daß er »partizipierte« gesagt hat, hat er [diese Seele] von der unpartizipierten [Seele] differenziert. Es gibt auch die vollständig unpartizipierte Seele, die ganz von den Körpern abgetrennt ist und die die erhabenste Seele ist, als göttliche für alle Seelen, und die vollständig mit den Sonnen des Wahrhaft-Seienden verbunden ist. Und wiederum gibt es die Seele, an der die Körper vor allem teilhaben. Das ist [die Seele] der Unvergänglichen und immerseienden, d. h. des ganzen Zusammenhalts und des Gewebes des Himmels, weil [der Himmel] immerseiend ist. [Das Immersein] hat der teilhabende [Körper des Himmels] von der Seele bekommen, weil die Seele ihrem Wesen nach unveränderlich ist, denn sie hat ihr Wesen in der Ewigkeit, und als unveränderliche und unvergängliche macht sie schon durch ihre eigene Mitanwesenheit das ganze Gewebe des Himmels immerseiend.

## 197

»*Jede Seele ist ein lebendiges und erkennendes Wesen und [ihr] Leben [ist] wesenhaft und erkennend und [ihre] Erkenntnis [ist] wie Wesen und Leben.*«[226]

[224] ჟპირმშოესსა.

[225] Prop. 196, Dodds 170, 18, entspricht eher der Variante der griech. Handschr. Q.

[226] Prop. 197, Dodds 172, 1-2.

Diese Thesen bieten dem Sehenden eine Dichte an Thesen. Er sagt, daß das Sein der Seele als Mittleres zwischen den vollständig Unteilbaren und vollständig Teilbaren besteht. In ihr sind nicht alle einheitlich und von der Gattung des Einen wie im geisthaften Wesen. Sie ist auch nicht vollständig geteilt und durchschnitten wie die Natur der körperlichen Gattungen, sondern sie steht in der Mitte zwischen diesen beiden Polen, wie es oben bewiesen wurde. In ihr sind alle Gattungen vereinigt und einsgeworden, aber unvermischt und einzeln, was dadurch einsichtig wird, daß in der Seele alle Prinzipien der Seienden und der Gattungen sind, sie dabei aber weder abgetrennt noch gemischt sind, sondern alles in sich selbst unvermischt haben: das Leben im Wesen und das Wesen [im] Leben, die Erkenntnis im Leben und im Wesen und das Wesen und das Leben in der Erkenntnis. Denn die geisthafte Seele kennt ihr bloßes Sein.

## 198

»*Jedes an der Zeit Teilhabende, aber immer Bewegte, wird durch Perioden gemessen.*«[227]

Wie sollen wir, oh Hörer, diese These verstehen? Er sagt, daß der Wirkung der Seele das zeithafte Immersein und die Perioden zuteil geworden sind, d. h. die Änderung von einer Gattung zu einer anderen. Denn jede seelische Erkenntnis ändert sich von Zahl zu Zahl, d. h. von Gattung zu Gattung. Denn die Zahlen sind die Gattungen der Wesen, und die Seele erkennt von Gattung zu Gattung. Die Perioden der wesenhaften Zahlen sind aber nicht geradlinig, sondern rund und sphärisch. Die Seele kehrt, wenn sie alle Zahlen hinter sich hat, sphärisch zu sich selbst zurück, und ihre Erkenntnis verschmilzt unverschmolzen mit sich selbst als unkörperlichem Wesen der unkörperlichen Gattungen und der Zahlen.

[227] Prop. 198, Dodds 172, 23-24.

## 199

»*Jede innerkosmische Seele gebraucht runde Perioden eigenen Lebens und kehrt dorthin zurück, von wo sie ihren Anfang nahm.*«[228]

Verbinde diese Thesen mit den oberen, oh Hörer! Als »periodische Hervorgänge« verstehe den Übergang der seelischen Erkenntnisse von einer Gattung zur anderen, als ob sie mit der Hand geführt würden. Denn sie erkennt und versteht alles nach dem Maß und der wesenhaften Zahl. Und so kehrt sie sphärisch zu sich selbst und zu ihrem Leben zurück. Das sind die Sphäre und der Kreislauf der Seele.

## 200

»*Jede Seele wird durch die Umläufe der Zeit gemessen.*«[229]

Diese Thesen sagen, daß Nachfolge und Vorgängigkeit auch in der Zeit und der Bewegung zu beobachten sind. Denn die universelle Zeit und Bewegung [sind das Maß] der universellen Seele, die immer bewegt. Die anderen, die Teil[Zeiten], aber messen teilhaft dem Maß der Ganzheiten gemäß.

## 201

»*Alle göttlichen Seelen haben dreifache Wirkungen.*«[230]

Verstehe, oh Hörer, [du], der du geistig erkennst! Im Bereich des Seelenhervorgangs wird dreifacher Hervorgang unterschieden: Es gibt die Seele, die göttlich und mit der göttlichen Zahl verbunden ist. Über die göttlichen Zahlen haben wir oben gehört, daß sie als »Henaden« bezeichnet worden sind, d. h. als erste Abbilder in dem Sinne, daß sie, als Henaden, aus dem Einen

[228] Prop. 199, Dodds 174, 1-2.

[229] Prop. 200, Dodds 174, 10. Anders im Griech.: »Jede Periode der Seele wird durch die Zeit gemessen.«

[230] Prop. 201, Dodds 176, 1.

[stammen] und als Götter aus dem Gott, dem erhabensten Einen, [stammen]. Die mit ihnen geeinten Seelen bestrahlen als Götter und Henaden und führen alles, aber als Seelen. Und es gibt noch andere Seelen, die mit den Geistern verbunden und die geisthaft sind, nur ist ihnen das seelische Wesen zuteil geworden. Und es gibt weiterhin noch andere Seelen, die die Kraft des Selbst-Lebens bekommen haben, die ihnen zuteil wurde. [Diese Seelen] machen diejenigen, denen sie zugeordnet sind, bewegt. Denn zuerst haben sie in sich selbst die Kraft der Selbstbewegtheit, und wenn sie bei jemandem sind und sich jemandem zuordnen, dann machen sie auch ihn lebendig und selbstbewegt.

## 202

»*Alle Seelen sind die Begleiter der Göttlichen und folgen ihnen,*[231] *und [sie] sind geringer als die einheitlichen Zahlen,*[232] *aber sie sind über die einzelnen Seelen erhaben.*«[233]

Nachdem er die Periode der Sphäre der Seelen in drei geteilt hat, sagt er jetzt, daß die universellen und die erhabenen Seelen, die mit den Henaden verbunden und durch den Geist geisthaft geworden sind, andere nachfolgende einzelne Seelen durch Vorsehung führen und daß sie im Verhältnis zu ihnen göttlich sind: Genauso, wie die göttliche Zahl selbst, mit der sie verbunden sind, alle Seienden vorsehend führt und sie unter den erhabenst guten Strahlen der Vorsehung lenkt, so auch die Seelen, die mit der göttlichen Zahl verbunden sind. Weiter sagt er, daß die einzelnen [Seelen] die Sonnen und die Schauungen der göttlichen Seele ohne Vermittlung nicht bekommen können. Als Vermittler zwischen den einzelnen [Seelen] und der göttlichen Seele stehen die anderen Seelen, die nur mit dem Geist für immer geeint sind, wie [z. B.] die Seelen des Himmels, der Sonne und anderer Sterne.[234] Sie

[231] Im Griech.: »Alle Seelen, die die Begleiter der Götter sind und den Göttlichen immer folgen …«

[232] Oder: »die henadischen Zahlen«. Im Griech.: »als die göttlichen … Seelen«.

[233] Prop. 202, Dodds 176, 18-20.

[234] მნათობნი.

sind die Mittleren zwischen der göttlichen Seele und einzelnen Seelen. Und durch sie haben einzelne Seelen an der göttlichen Seele teil.

## 203

»*In der ganzen seelischen Vielheit sind die göttlichen Seelen der Kraft gemäß über [andere] erhaben*.«[235]

Der Sinn dieses Kapitels sagt uns, daß die göttlichen Seelen zuerst einheitlicher sind und in höherem Grade zur Gattung des Einen gehören, weil sie ihm am nächsten stehen. Die Nachfolgenden aber [stehen] der Kraft gemäß schon niedriger, sind aber der Zahl gemäß mehr. Denn sie differenzieren sich zusammen mit denjenigen, mit denen sie verbunden sind, wie [z. B.] mit den abgesonderten Sphären.

## 204

»*Jede göttliche Seele geht vielen Seelen voran, die immer …*«[236]

Diese Thesen und [deren] ausführliche Zusammenstellungen beweisen folgendes: Er sagt, daß die göttliche Seele alles vorhersehend führt, weil sie dem Einen am nächsten steht und mit der einheitlichen Zahl verbunden ist. Zuerst läßt sie diejenigen Seelen an sich teilhaben und macht diejenigen Seelen göttlich, die immer mit dem Geist verbunden sind. Diejenigen [Seelen] aber, die zeitweise geisthaft sind, läßt [die göttliche Seele an sich] durch die [immer] geisthaften [Seelen] teilhaben. Denn jede Teilhabe vollzieht sich vermittels der Ähnlichen bis zu den Unähnlichen durch den [ganzen] Bereich der *Seirai* hindurch. Das andere haben wir schon oben erläutert.

[235] Prop. 203, Dodds 176, 31-32.

[236] Prop. 204, Dodds 178, 10.

## 205

»*Jede Teilseele steht im selben Verhältnis zur göttlichen Seele …*«[237]

Diese These sagt uns, daß genauso, wie die universelle Seele von der einzelnen Seele [ihrer] Natur gemäß unterschieden ist, so auch ihr *Ochema*[238] der Natur gemäß unterschieden ist. Denn das Gefährt und *Ochema* der universellen Seele ist der göttliche Körper des Himmels. Das Gefährt der einzelnen Seelen [hingegen sind] die einzelnen Körper. Wie sich das eine *Ochema* vom [anderen] *Ochema* der Natur gemäß unterscheidet, so auch die eine Seele von der [anderen] Seele. Jeder Unterschied ist aber naturgemäß – der der *Ochemata* sowie der der Seelen.

## 206

»*Jede einzelne [Seele] kann immer zum Werden hinuntersteigen.*«[239]

Siehe diese Thesen an. Er sagt, daß jede einzelne Seele die Kraft hat, immer zum Werden hinunterzusteigen. Was heißt »zum Werden«? Alles, was in der Zeit seinen Anfang hat, ist geworden, d. h. gemischt. Alles Gewordene aber ist zeithaft und auflösbar. Denn dasjenige, was ein zeitliches Prinzip und [einen zeitlichen] Anfang hat, muß auch Vergehen und Ende haben. All dies wird von den Weisen als »Werden« bezeichnet. Alles, was ungeworden ist, hat keinen Anfang in der Zeit. Und alles, was keinen Anfang hat, ist ungeworden. Es gibt nichts Zeitliches, was in der Bewegung seinen Anfang nimmt und was in der Dimension des Immerseins verharren kann, weil es durch die bewegten und sich verändernden Ursachen entstanden ist. Das Wesen der Seele gehört jedoch nicht zu den in der Zeit Gewordenen, wie es oben bewiesen wurde, sondern zu den in der Ewigkeit [Seienden]. Der Wirkung gemäß aber ist [sie] in der Zeit und wird zu denen, die gemäß der zeitlichen Bewegungen sind, wie es oben ausführlich bewiesen wurde. Sie steige

[237] Prop. 205, Dodds 180, 4-5.

[238] D. h. »Gefährt«.

[239] Prop. 206, Dodds 180, 15.

zum Werden herunter und erhebe sich wieder, wie *Sokrates* sagte, als ein entfiederter Vogel, *pterorryesa*.[240] D. h. wenn [die Seele] vom Geist abgetrennt ist, wird sie geistlos: Der Flügel der Seele ist der Geist. Wenn sie aber aufgrund [ihrer] Gelehrtheit und [ihrer] Güte ihre Flügel, die der Geist sind, wiedererhält, dann fliegt sie wieder zum Vater der Seelen empor. Wenn jemand daran noch Zweifel hat, [so soll er wissen], daß auch *Moses* dasselbe sagt, obwohl verschleiert[241] [d. h. allegorisch].[242]

## 207

»*Das Gefährt jeder einzelnen Seele wird von einer unbewegten Ursache geschaffen*.«[243]

Jetzt halte ich es für sinnvoll, über das Gefährt [der Seele] zu sprechen. Man sagt, daß die einzelnen Seelen das *Ochema* für immer haben. [Das Ochema] ist ein lichtartiges Gefährt wie das der himmlischen Sterne. Dieses Gefährt haben sie nicht aus zeitlichen Ursachen als das Geschaffene. Denn alles Gewordene [stammt] aus einer bewegten Ursache, alles aber, was [sein eigenes] Sein aus einem bewegten Prinzip bekommen hat, ist vergänglich und veränderlich. Was die eine Bewegung geschmückt hat, hat die andere, gegensätzliche Bewegung verdorben und aufgelöst. Alles aber, was aus einer unbewegten Ursache entstanden ist, ist unvergänglich und immerseiend, wie [auch] das *Ochema* der Seele.

---

[240] Siehe Pl., *Phdr.* 246c2: πτεροῤῥυήσασα (Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XXX) und auch *Phdr.* 248c: πτεροῤῥυῄσῃ.

[241] კრეტსაბმელთა და ფარდაგთა მიერ. Beide Wörter sind Synonyme und entsprechen dem griech. Wort παραπέτασμα: Vorhang, Schleier. Der Begriff kommt bei Ps.-Dionysios Areopagites vor: *Div. Nom.* 1, 4, 592 B Migne (= 114, 2, ed. Suchla) sowie in der altgeorgischen Übersetzung dieses Werkes.

[242] Vgl. auch die letzten nachfolgenden Kapitel und auch Kap. 17 des Kommentars Petrizis (die Passage über Adam bzw. die Seele).

[243] Prop. 207, Dodds 180, 30-31. — »Über die freie (ᲐᲖᲜᲐᲣᲠᲔᲑᲘᲗᲘᲡᲐ) Seele, die die vernunfthafte Seele ist« steht als Titel in CK der georg. Handschriften.

## 208

»*Das Ochema jeder einzelnen Seele ist unkörperlich.*«[244]

Er sagt, daß [etwas] in dem Maße, in dem es Einwirkungen erfährt und das Teilen erlebt, nicht mehr frei von Affektion bleibt. Denn in dem Maße, in dem es die Veränderung erlebt, wird es ganz verändert. Das *Ochema* der Seele aber ist, weil es aus den unbewegten Ursachen entstanden ist, unvergänglich und immerseiend. Als »unbewegte Ursache« wird von [Proklos] die Beständigkeit des Geistes bezeichnet. Denn unbewegt ist jedes Geschöpf und Erzeugnis des Geistes, weil die Beständigkeit seiner Ursachen in der Ewigkeit gegründet ist.

## 209

»*Das Ochema jeder einzelnen Seele steigt herunter durch die Hinzufügung …*«[245]

Er meint, daß die Seele *Adams*, als sie geistlos geworden ist, sich mit den Körpern umhüllt und sie übergeworfen hat[246]. [Der Körper wiederum] hat sich mit dem *Ochema* der Seele verbunden und ist [so] durch die Seele lebendig geworden. Und so sind diese Überwürfe, die Leder*chitonen*[247] [äh-

[244] Prop. 208, Dodds 182, 4. Anstelle von »unkörperlich« (უსხეულო) im Griech.: ἄϋλον.

[245] Prop. 209, Dodds 182, 16. — Die Übersetzung dieses Kapitels findet sich auch bei L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 167, hier etwas geändert.

[246] დაირთნა და მოიბლარდნა სხეულნი ესე. Vgl. den ähnlichen Ausdruck bei Proklos: περιβέβληνται χιτῶνας. Dabei unterscheidet er zwischen den »aetherischen« und »materiellen Chitonen« der Seelen (Procl., *Theol. Plat*. III, 5, p. 19, 6). S. auch unsere nächste Anmerkung.

[247] Entspricht χιτῶνας δερματίνους - *Gen*. 3, 21. Vgl. auch die allegorische Exegese der Chitonen bei Origenes, *in Genesim* 3, 21, PG 12, col. 101 A-B). Zu den Chitonen als »Seelenkleider« in Zusammenhang mit dem »Ochema« der Seele s. Procl., *Theol. Plat*. III, 5, p. 19, 3-15 und die Anm. von Saffrey/Westerink, p. 114; Dodds, *Elementatio*, p. 307-308. Siehe auch Procl., *in Alc*., 138, ed. Westerink und die Anmerkung von A. Ph. Segonds, *Proclus. Sur le première Alcibiade de Platon*, ed. A. Ph. Segonds, Paris 1986, T. I, p. 204-206.

neln], gleichsam zu Selbst-Lebenden geworden. Das bedeutet das Wort von *Moses*, der [sagte]: »Er hat die Lederkleidung angezogen.«[248] Aber wenn die Seele sich zu reinigen beginnt, d. h. [wenn] sie mit dem Geist und Gott in Berührung kommt, dann legt sie ihre materiellen *Chitonen*[249] ab, die die Geistlosigkeit[250] auf sie gezogen hat, und erhebt sich zu ihrem Vater.

## 210

»*Jedes mit der Seele von Natur aus verbundene Ochema hat immer dieselbe Figur und Größe.*«[251]

Diese These sagt uns, daß das *Ochema* der Seele immer das gleiche [bleibt], weil es von der unbewegten Ursache der Seele geschaffen wird. Es wird aber immer wieder anders gesehen und vorgestellt, weil es in Verbindung mit den verschiedenen, aus den Elementen [zusammengesetzten] und materiellen Körpern steht. Manchmal nimmt es also die Gattung von einem, manchmal von einem anderen [Körper] an. Denn es kommt in Verbindung mit den trugbildlichen und groben Körpern anders als mit denjenigen, die [diese Körper] hervorgebracht haben.

Wenn [die Seele] aber zu sich selbst zurückkommt und sich mit ihrem Vater, dem Geist, vereinigt, dann legt sie alle trugbildlichen Körper von sich ab. Auf diese Weise rein geworden, verbindet sie sich mit Gott und dem Vater.

---

[248] Vgl. *Gen*. 3, 21. Auch bei Proklos ist die gereinigte Seele nackt: Procl., *Theol. Plat*. I, 3, p. 16, 6 (Zitat aus dem chald. Orakel); *in Alc*. 138, 22; *De mal. subst*. III, 60, ed. Isaak. Siehe Saffrey/Westerink, Anm. in: Procl., *Theol. Plat*. I, p. 136; II, p. 132; A. Segonds, *Proclus. Sur le première Alcibiade*, T. I, p. 204-206. Vgl. Pl., *Grg*. 523c5; Plotin, *Enn*. I, 6, 7, 3-7.

[249] Das heißt: χιτῶνας ἐνύλους, s. Procl., *Inst*. Prop. 209, Dodds 182, 17; Procl., *Theol. Plat*. III, 5, p. 19, 12.

[250] ჟაჟურებამან.

[251] Prop. 210, Dodds 184, 1-2.

## 211

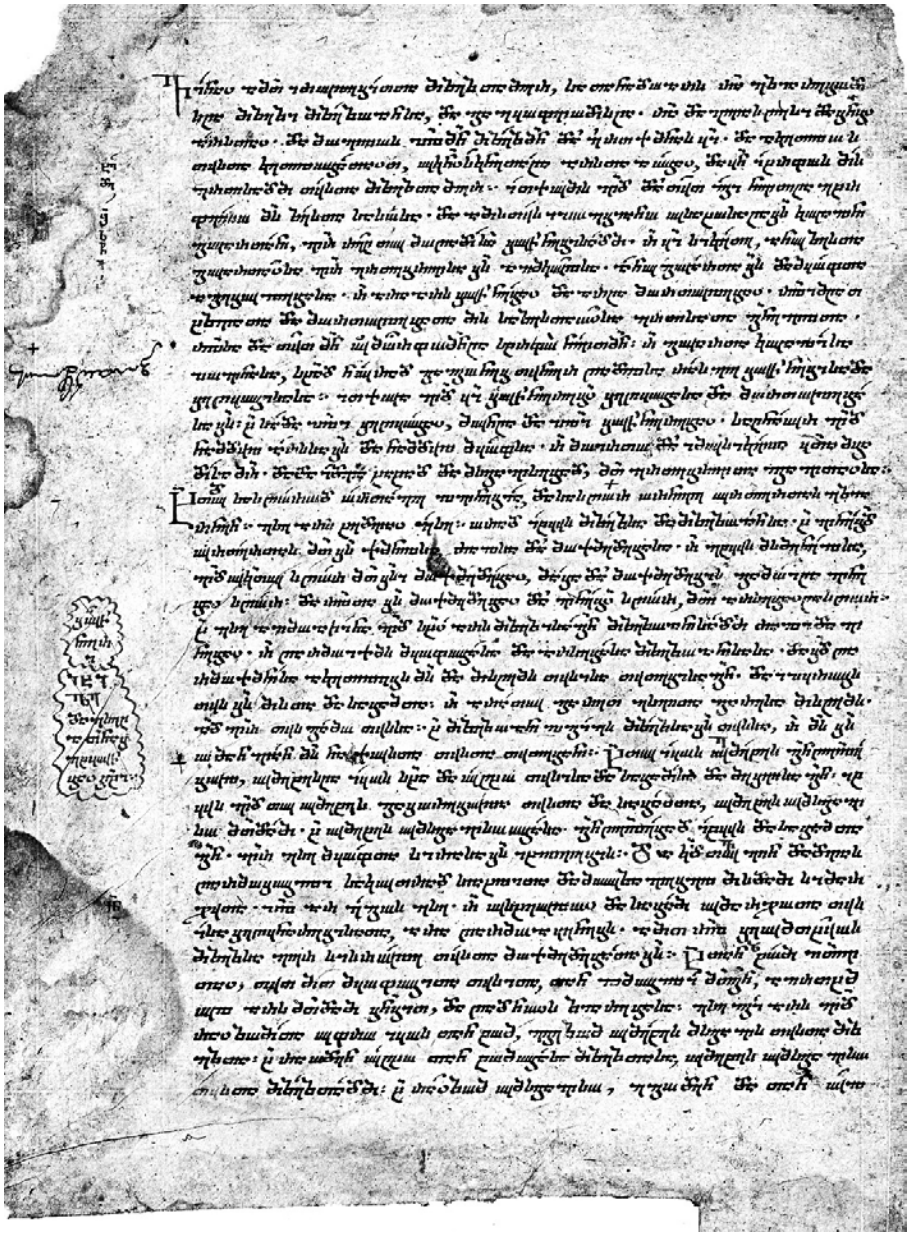
»*Jede in das Werden herabgestiegene einzelne Seele steigt als ganze herunter.*«[252]

In dieser These sagt er, daß die Seele, wenn sie [noch] die höchste und universelle wäre, immer geistig erkennen könnte, und daß sie nie aufgrund von Geistlosigkeit herabgestiegen wäre. Sie hätte die geisthaften Augen behalten und wäre in der ewigen Seligkeit des Paradieses geblieben, d. h. im Kosmos der geisthaften Gattungen. Denn dort sieht die immerseiende Seele die geisthaften Gattungen und Sonnen. Aber wenn sie hierher herunterfällt, dann vermischt sie sich mit den Trugbildern und kann aufgrund von Unwissenheit nicht mehr die erhabensten göttlichen Gattungen betrachten und die Berührung und Vereinigung mit den geisthaften und übergeisthaften [Wesen] genießen. Dann eben kann man der Seele sagen: »Wo bist du denn, *Adam*?«[253] Das zeigt, wie weit die Geistlosigkeit Gott und seinen Vater von [Adam] entfernt hat.

[252] Prop. 211, Dodds 184, 10-11 (gegen Plot., *Enn.* IV, 8, 8, 2 ff.). — Zur deutschen Übersetzung s. auch L. Alexidze, »Ioane Petrizi, Kommentare«, S. 167-168.

[253] Zu Adam als Seele s. auch Kap. 17.

Handschrift aus dem 13. Jahrhundert



Tbilissi, Handschrifteninstitut, H-1337, f 28v

## [Epilog][1]

Gott, unser Schöpfer, hat uns *das innere Wort*[2] eingesät und an uns angepaßt. [Dieses innere Wort] ist unsere Urteilskraft. [Es ist] wie ein Gewicht für die Waage und wie ein Stein, mit dem der Wert des Goldes gemessen wird. Dieses innere Wort hat [Gott] in uns nicht wie ein äußerliches und *organonisches* [d. h. instrumenthaftes] Wort geschaffen, sondern wie ein inneres, mit dem wir die Wirkungen unserer Seelen als natürliches Zusammenwachsen der Wohltaten und Gewohnheiten, in denen das Gute und das Vernünftige, aber auch [ihr] Gegensatz zu sehen sind, immer wieder gründlich beurteilen können. In der von Gott uns gegebenen Natur wird also beurteilt und das entsprechende Los zugeteilt. Gerade mit dieser Urteilskraft hat der Herr, der Schöpfer der Natur, die Natur von uns Menschen an sich selbst durch die Abtrennung der vernünftigen [logischen] Seele von der vernunftlosen [alogischen] Seele angepaßt. Wenn wir dem natürlichen Los entsprechend den Taten unseres Schöpfers und den Verflechtungen der Natur folgen, dann wird er uns die Herrschaft seines Armes geben, die der Sohn ist,[3] und [er wird] uns an der von ihm ausgehenden Kraft teilhaben lassen, die der [Hl.] Geist ist.

Deshalb ist es für uns absolut notwendig, daß wir urteilen [können] und daß [wir] im Rat unserer Seele an der Seite unseres Schöpfers, Gottes, [stehen] und sein Joch halten und daß wir diejenigen, die uns helfen, als Geist unserer Seelen und als Auge unseres Körpers[4] annehmen. Von dem aber, was uns das Tag[eslicht] dunkler und unsere Geister schwächer macht, sollen wir uns befreien, egal, ob das Böse von rechts [kommt] oder von links. Denn

---

1 Von diesem Text haben wir nur denjenigen Teil übersetzt (=Petrizi, II, 207, 3 – 223, 6), der heute als authentisches Werk Petrizis anerkannt wird.

2 Entspr. dem stoischen Begriff ἐνδιαθετὸς λόγος.

3 Vgl. Kap. 29.

4 »Auge« hat die Bedeutung des Zentrums und der Quelle. »Das Auge des Körpers« kann hier das Auge als wichtigstes Organ der Sinneswahrnehmung bedeuten oder auch die Seele (Vgl. Kap. 17). Jedenfalls wollte Petrizi eine Analogie für etwas besonders Wichtiges angeben.

[wenn wir das nicht tun], wird das Gefallene verdoppelt, wie es im voraus von den Heiligen bestimmt wurde.

Wir aber haben jetzt geforscht, mit Hilfe des Wortes des Vater-Gottes beurteilt und uns mit diesem Buch des Gebets befaßt, das wie eine Bewahrung ist, d. h. wie ein Behüter der Weinberge des Vaters von *Christus*, der gekommen ist, um [die Trauben] auszupressen. Er ist die Wahrheit, die in den Testamenten [verkündigt ist], und der Preis [ist] in ihm selbst …[5] Er gibt den Wein … Denn er sagt: »Betet und gebt dem Hohen.«

Jetzt soll das Wort über das seelische *Organon*[6] aussagen, wie über die Harmonie im Buch von *Orpheus*. Wie kann man aber alles, was [in diesem Buch] gut ist, zum Ausdruck bringen? Kein Wunder, daß die Seele des ersten Geistes[7] für die Verwirklichung ihrer heiligen [Entscheidungen den Sohn] von *Isai* [bestimmt hat]. Ihn wünscht [Gott] und sagt so: »der Mann nach meinem Herzen«.[8] Und in diesem Mann und König hat [Gott] seine [eigenen] musikalischen Kräfte angeregt, um mit diesem Buch [der Psalmen] den Weg der Seelen zu den Seelen des Vaters zu schmücken.

Wenn das Wort vom *all-verknüpfenden Stein*, der über vielen einzeln stehenden Säulen liegt, spricht, dann ist das [der Lehre] von [Paulos] ähnlich, der von der Gutheit nicht verlassen wurde: [Nach seiner Lehre] sei [der Eckstein] das, was die Spitzen mit ihren Ecken und Rändern verknüpft.[9] Als Säulen müssen alle Gnaden und Gaben verstanden werden, die durch den Hl. Geist der Weisheit von oben gegeben wurden. Ich meine [jene] geistige [Weisheit], die wir im Laufe der Zeit von oben durch *Abraham,* die *Chaldäer* oder *Griechen* empfangen haben. Der Leiter unserer Kirche, *Paulos,* bezeichnet [diese Arten der Weisheit], die vom selben [Hl.] Geist stammen,[10] als »Weisheit Gottes«. Wenn wir die erhabenst höchste [Weisheit] – unseren

5 Der ganze Satz ist sehr schwierig zu verstehen, wir haben daher ein paar Wörter ausgelassen, die wir kaum in den ganzen Satz einordnen konnten.

6 D. h. Instrument.

7 D. h. Gott-Vaters?

8 *Act*. 13, 22; Vgl. I *Sam*. 13, 14.

9 *Eph*. 2, 20. Vgl. 1 *Petrus* 2, 5-8; *Rom.,* 9, 33; *Jes*. 28, 16. Aber in der Bibel ist der Eckstein das, was im Fundament liegt.

10 Oder: Paulos, der vom selben [Hl.] Geist inspiriert wird.

*Christus* – »Säule« zu nennen wagen, dann meinen wir, daß [Paulos] andere Säulen als Zeugen seines [d. h. Christi] Strahlens mit [Christus], wie die Schüler mit dem Lehrer, verknüpft und verbunden hat. Denn sie alle haben irgendwie die Seelen nach oben gezogen, aber schließlich hat die vom Vater erzeugte Sonne die Seelen von uns Menschen sogar höher [als diese] Erhabenheit emporgehoben.

So verbindet *mein Orpheus*[11] alle diese seelischen Weisheiten mit denen *Christi*, [d. h.] mal mit der Übernahme unseres Leidens, mal mit der erhabenen göttlichen Tapferkeit und mal mit der Fähigkeit der mutigen Seelen, Leben zu spenden. Er macht diese Säulen zu dem einen Lichtschein[12] und läßt ihre Ecken das Licht des Gottes-Wortes berühren.

[Die Bücher] von *Moses* und die seiner Nachfolger, sie alle enthalten die Prophezeiung über die vorhergesehene Gott-Menschlichkeit und über die nachfolgende Errichtung seiner Tempel und – oh! – über das Schicksal der vergangenen Tage, denn, wie gesagt, Feuer sei vor ihm [d. h. Moses] ausgebrochen und sehr schwerer Wind und Hagel um ihn herum.[13]

Von [den Ideen] der *Chaldāer* sind einige als Ergebnisse ihrer Denkweise doch wahr. Dazu gehört [z. B. ihre Meinung] über die Opfer sowie über die sieben Gestirne. Denn auch das wird gesagt: »Die Sonne hat ihren Untergang gekannt.«[14] Wenn sie aber ihren Untergang gekannt hat, wie konnte sie dann [ihren] Aufgang nicht kennen? Denn zwischen diesen [zweien] vollzieht sie ihre Bewegungen im Kreisen, und jede Zeit wird durch diese Bewegungen, d. h. gemäß dem Maß der Bewegungen, gemessen.

»Den Mond hat er für die Zeit gemacht.«[15] Der Sinn dieses Wortes besteht darin, daß der Mond alles von oben bekommt, die Licht[strahlen] sowie die Kräfte. Er besitzt in seinem eigenen Kreisen die Fähigkeit, die auf uns, die wir Werden und Veränderung erleben, wirkt: nämlich das Schaffen der Bewegten und Vergänglichen. Deshalb regt er durch die durch seine Kräfte [vollzogenen] Bewegungen alle Seelen zum Preisen seiner großen Wirkung

11 D. h. Paulos.

12 ერთ ღღე ჰყოფს.

13 Vgl. *Ex*. 9, 23 (Angegeben in *Petrizi russisch*, S. 269).

14 *Ps*. 103, 19.

15 *Ps*. 103,19.

an. Alles Bewegte wird jedoch entweder von außen und durch Zwang bewegt oder innerlich und naturgemäß, so, wie es ihm vom Schöpfer zuteil geworden ist.

In der *dreifältigen Schau* der göttlichen Natur stellt mein Theologe[16] *Platon*, den Gipfel der Philosophen des Lichtes[17], als Salböl der Theologie[18] an seine Seite. Denn er sagt über den Vater: »In Deinem Licht haben wir das Licht gesehen.«[19] Das bedeutet, er sagt über den Vater: »In Deinem Geist[20] haben wir das Licht – Deinen Sohn – gesehen.«[21] Und der Philosoph stimmt ihm zu, als er, *mein Attiker*, im *Timaios* und im *Parmenides* seine goldenen Perlen aufreiht.[22] Er sagt: »Die Monade hat sich am Anfang bewegt und ist

---

16 Anscheinend ist David gemeint, aber wohl zusammen mit Gregor von Nazianz als seinem Kommentator, s. weiter.

17 დღისა, d. h. des Tages.

18 D. h. Platon ist Salböl.

19 Vgl. *Ps.* 35, 10: Ἐν τῷ φωτί σοῦ ὀψόμεθα φῶς.

20 სულსა შენსა. An dieser Stelle muß erneut darauf geachtet werden, daß სული auf georgisch die Bedeutung »Seele« sowie »(Hl.) Geist« haben kann. Hier übersetzen wir სული mit »Geist«, soweit in dieser Passage von der Dreifaltigkeit die Rede ist. Wie auch in anderen Fällen, gab diese sprachliche Zweideutigkeit Petrizi die Möglichkeit, implizit auch auf die Analogie zwischen zwei Hypostasen, nämlich der neuplatonischen (universellen) Seele und dem christlichen (heiligen) Geist, hinzuweisen. Im folgenden behandelt Petrizi weiter die Analogie zwischen dem [Hl.] Geist und der Kraft.

21 Vgl. Gregor von Nazianz, *Or.* 31, 3, 17-22. (Grégoire de Nazianze, *Discours 27-31. Discours théologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, avec la collaboration de Maurice Jourjon, Paris 1978.) Gregor zitiert und kommentiert dasselbe Zitat aus *Psalm* 35, 10, das auch Petrizi zitiert und kommentiert. Gregor kommentiert folgendermaßen: καὶ νῦν ἡμεῖς καὶ τεθεάμεθα καὶ κηρύσσομεν, ἐκ φωτὸς τοῦ Πατρὸς φῶς καταλαμβάνοντες [vgl. *Jn.* 1, 5] τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι, σύντομον καὶ ἀπέριττον τῆς Τριάδος θεολογίαν. (»Auch wir haben es jetzt gesehen und verkünden die in sich stimmige und einfache Theologie der Dreiheit/Trinität, wir, die wir das Licht aus dem Licht des Vaters verstehen, den Sohn im Licht, im [Hl.]Geist.«) (Siehe auch D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 234). Eine ähnliche Formulierung findet sich bei Proklos, s. die nächste Anmerkung.

22 Anscheinend geht es um jene Stellen der Kommentare des Proklos, in denen von der Triade gehandelt wird. Vgl. auch Procl., *in Ti.* II, 18, 4: ἀπὸ δυάδος ἄρα προῆλθεν ἐπὶ τριάδα τὸ πᾶν. (»Aus der Zweiheit ging also hin zur Dreiheit das Ganze hervor.«)

an der Dreiheit stehengeblieben.«[23] Auch das stimmt mit den [Worten] des großen *Propheten David* überein, daß die Monade das Eine sei und der Vater, der Weg der Bewegung des Hervorgangs der Sohn sei und das Stehen und die Vollendung der Dreiheit der Heilige Geist sei. Dazu sagt er[24] noch: »Das Eine, das Seiende und die Kraft«. Mit »dem Einen« [ist] Gott und Vater [gemeint], mit »dem Seienden« der Sohn, der aus dem Vater [ist]. Denn im Sohn bringt[25] der Vater die ganze Fülle seiner Göttlichkeit. Damit ist auch *mein Paulos* einverstanden.[26] Unter der Kraft [ist] aber der erhabenste Heilige Geist [zu verstehen], der die oberen Kräfte noch heiliger macht. Durch diesen Geist Gottes, der Kraft ist, verharren und erhalten sich die Sein[sprinzipien] der Wesenden[27] im Sohn, der als Wesender und Seiender ausgehend vom Einen die Vorsehung herabführt. Das erweist er[28] unter anderem in den Worten über die allgemeine Vorsehung; denn er stellt sie ins Eine und die Monade, die wir »Vater« nennen, wie den Höhepunkt, von dem das Ausströmen der Gutheit stattfindet. Dazu bezeugt er[29] noch das Fließen der Gutheiten Gottes als desjenigen, der den *heiligen Propheten*[30] verstanden hat, denn [der Prophet] nannte [dieses Fließen] »den Strom der Wonnen«[31] und

---

[23] Gregor von Nazianz, *Or.* 29, 2, 13-14: Διὰ τοῦτο μονὰς *ἀπ᾽ ἀρχῆς* [*1 Jn. 1, 1;* vgl. *Jn. 1, 1*] εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη· καὶ τοῦτό ἐστιν ἡμῖν ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα. (»Deshalb trat die Monade, nachdem sie vom Ursprung weg hin zur Zweiheit bewegt worden war, hin zur Dreiheit – und das ist für uns der Vater, der Sohn und der Hl. Geist.«) (Siehe D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 234). Liegt hier ein absichtlich verschleierter und gleichzeitig doch indirekt ausgedrückter Parallelismus zwischen Platon, Proklos, David und Gregor von Nazianz vor? Etwas Ähnliches gibt es bei Proklos, siehe vorige Anmerkung.

[24] Hier geht es anscheinend wieder um Proklos.

[25] მოაქუს.

[26] Sollte hier der »echte« Paulos gemeint sein, dann ist z. B. auf 2. *Kor.* 4, 4; *Kol.* 1, 15 zu verweisen, wo Christus als Ebenbild von Gott-Vater bezeichnet wird. Andererseits könnte Petrizi mit »meinem Paulos« auch Proklos gemeint haben, soweit es bei ihm um das Thema der Ebenbildlichkeit ging. Vgl. Petrizis Kommentar zu Prop. 29.

[27] მყოფობანი არსთანი.

[28] Anscheinend Paulos (mit dem aber auch Proklos übereinstimmt).

[29] Es muß Paulos gemeint sein.

[30] D. h. David.

[31] *Ps.* 35, 9.

»Leuchte Gottes« sowie »ewige Leuchte«. Der *Attiker* [Proklos] bezeichnet eigentlich den Hervorgang der Seienden als »Gutheit« und sagt ganz offen und klar, daß die ganze Gutheit Gottes nicht nur an sich selber festhalten wollte, sondern [aus sich herausging und] von den Obersten herunterstieg, um die anderen auch an dieser Gutheit teilhaben zu lassen. Denn [wie gesagt] die Gutheit sei vom Neid unberührt.[32] Hierin stimmt der *Attiker* mit *unserem Orpheus* – dem *David und König* – überein.

*Über die Vorsehung*[33] und über uns selbst bis hin zu den Letzten, in deren Taten die Wirkung der Vorsehung verdunkelt wird, redet unter anderem [David] auf diese Weise: »Wirf deine Sorgen auf den Herrn.«[34] Und: »Ich habe gewählt, ins Haus meines Gottes geworfen zu sein«[35] und zum Licht der Hoffnung Gottes zu gehen, und: »Eure Gesichte schämen sich nicht.«[36] Und daß derjenige, der bescheiden ist, aber echte Hoffnung auf Gott richtet, besser als tausende ist. Denn durch [einen] solchen Guten erwirbt die Hoffnung ihre unerschöpfliche Kraft. [Und er redet auch] über die führende Rolle der *Israeliten* und über die Größe ihrer Taten. Zu all dem fügt er noch mehr hinzu, nämlich: »Dir war mein Knochen nicht verborgen«,[37] wo hätte ich mich also vor Dir verstecken können? – So gibt er sich Mühe zu zeigen, daß weder in der Höhe des Aufstiegs noch in der Tiefe des Untergangs sich [etwas] den Vorsehungen Gottes entzieht. Als »verborgener Knochen« bezeichnet [David] die subtile Bewegung unserer Gedanken.[38] Auch der *Attiker* spricht über die in höchstem Maße weise, alles [betreffende] Vorsehung Gottes, und mit

[32] Vgl. Pl., *Ti.* 29d-e. Diese These wird mehrmals von Petrizi wiederholt, s. auch Kap. 7 und 25. Die »Neidlosigkeit« Gottes ist wesentlich mit dem Thema der Vorsehung verbunden.

[33] Am Rand der Handschriften ist als Titel angegeben: გებისათჳს განგებისა, d. h. »Über die Beständigkeit der Vorsehung«.

[34] *Ps*. 54, 23; angegeben von Tewsadze in *Petrizi russisch*, S. 268.

[35] *Ps*. 83, 11.

[36] *Ps*. 33, 6; angegeben bei D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg*., S. 234.

[37] *Ps*. 138,15; angegeben bei D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg*., S. 234.

[38] Eine ähnliche Interpretation des »Knochens« findet man bei Origenes: »Als ›Knochen‹ müsse die von Gott geschaffene Seele verstanden werden«, Origenes, *in Psalm*. 138, 15, PG 12, col. 1661, und: »Als ›Knochen‹ werden die seelischen Kräfte oder die Gedanken (δόγματα) bezeichnet.« (Origenes, *in Psalm*. 33, 21, PG 12, col. 1309).

kraftvollen *adamantischen*[39] Beweisen donnert er gegen die *Epikureer*,[40] die nicht an die Vorsehung [glaubten] und Gott nicht dienten. Beginne mit dem Einen selbst, dem ersten Seligen, denn er sagt, daß in ihm [d. h. im Einen] die Vorsehung der geisthaften Monaden feststeht und daß alle obersten Ordnungen durch das Eine zusammengehalten werden und [ihren] Wesen und Wirkungen gemäß verharren. Beginne dort [d. h. mit dem ersten Einen] und [folge der Wirkung der Vorsehung bis zum] fünften Wesen, das wir als ›Himmel‹ bezeichnen,[41] sowie [bis zu] allen seinen Ordnungen,[42] die die Weisheit, [die] ihr Schöpfer [ist], zusammengehalten und geordnet hat. Denn er sagt: »Er hat sie in [seinen] Gedanken erschaffen.« Und er überreicht ihnen die Herrschaft über Tag und Nacht und gibt ihnen die Kräfte zum Wirken.[43] Denn er sagt: »Er nennt sie alle mit Namen.«[44] Wie ist der Sinn dieses Wortes zu verstehen: Stellt Gott *die Namen* fest, wie z. B. Petrus, Johannes, oder ist es nicht so?[45] Denn das gehört zu unserer vergänglichen

[39] ადამაგინებრთა, entspr. ἀδαμάντινος oder ἀδάμας-ähnlichen. Ein ähnlicher Ausdruck findet sich auch in Kap. 1 und unten im »Epilog«.

[40] Dodds meint, daß Proklos in Zusammenhang mit der Vorsehung auf indirekte Weise in prop. 122 der *Elementatio* die Epikureer kritisierte (Dodds, *Elementatio*, p. 264-265). Der Meinung von Saffrey/Westerink nach kritisierte Proklos die Epikureer auch in seiner *Platonischen Theologie*, ohne sie dabei namentlich zu erwähnen (Procl., *Theol. Plat*. I, 15, p. 74, 9-21; Anm. von Saffrey/Westerink, p. 148-149). In beiden Fällen wollte er beweisen, daß die Vorsehung Gottes seine Transzendenz nicht vermindert.

[41] Der Himmel wurde als »fünfte Figur« (σχῆμα) von Platon (*Ti*. 55c) und als »fünftes Element« von Aristoteles (*Cael*. 3, 270b22) bezeichnet. Dieser Gedanke wurde ausführlich von den Neuplatonikern (Proklos, Simplikios) und den Kirchenvätern (Gregor von Nazianz) kommentiert oder interpretiert. Bei Proklos finden wir den Ausdruck »fünftes Wesen« (πέμπτης οὐσίας) in bezug auf den Himmel (Procl., *in Ti*. I, 6, 30-7, 2; *in Ti*. II, 49, 25-27), genauso wie bei Petrizi.

[42] Damit müssen die Teile des Himmels, die Sphären der Gestirne, gemeint sein.

[43] Platons *Timaios* zufolge sind Tag und Nacht als Teile der Zeit nach der Erschaffung des Alls entstanden; die Tatsache, daß Tag und Nacht einander abwechseln, wird durch die Bewegung der Gestirne reguliert (*Ti*. 37e; 39 bc).

[44] Es stellt sich hier die Frage, welcher Text (oder welche Texte) von Petrizi als Vorlage dieses Schöpfungsbildes rezipiert wurden. Es scheint, daß er auch hier versuchte, Biblisches mit Platonischem (in diesem Fall mit dem *Timaios* samt Prokloskommentar) zu einer Einheit zu verbinden.

[45] Eine andere Übersetzungsmöglichkeit lautet: »Stellt Gott auf diese Weise Namen,

Natur. Wo aber die Einfachheit der Einfachheiten über alle erhaben ist,[46] dort ist auch die Natur der Namensgebung nur einfach, und [sie] wirkt auch [auf einfache Weise]. Denn die Namen werden von Gott, der sie für die [Dinge der obersten Sphäre] bestimmt hat,[47] der Natur [dieser Dinge angepaßt, und] das Sein [dieser Dinge] wird [zum Ausdruck] ihres Wesens durch ihre Wirkungen, [was sich durch die Namen dieser Dinge zeigt].[48] Darüber spricht [Proklos] oben unter dem Gesichtspunkt der Naturwissenschaft[49] im Zusammenhang mit dem fünften Wesen, das der ganze Schmuck des Him-

[z. B.] Petrus, Johannes, fest? — Nein, das ist nicht so!« (*Petrizi moderngeorg*. S. 206). Im wesentlichen bleibt jedoch der Sinn derselbe.

46 Das »Einfache« war für Proklos identisch mit dem »Wahren«. Vgl. Procl., *in Cra*. CXXXVII, p. 103, 15-18, ed. Pasquali und *Theol. Plat*. VI, 12, p. 58, 27-59, 1; in den beiden Texten geht Proklos von Pl., *Cra*. 405c2 aus und spricht über den Zusammenhang zwischen dem Wesen Apollons und seinem Namen (s. Saffrey/Westerink in: Procl., *Theol. Plat*. VI, p. 154). Auch bei Petrizi geht es um die Einfachheit im Zusammenhang mit der Namensgebung.

47 Diese Ergänzung haben wir eingeführt, denn Petrizi spricht *hier, in diesem Moment,* nicht über das Vergängliche, sondern über die Sphäre der erhabenen Einfachheit, über das Immerseiende. Deshalb erwähnt er noch einmal das »fünfte Wesen« am Ende dieser Passage, s. weiter unten. Wir denken aber, daß Petrizi im allgemeinen in Übereinstimmung mit Proklos meinte, daß die göttliche Pronoia gewissermaßen auch am Benennen der vergänglichen Dinge beteiligt war, obwohl diesen, wie Proklos und Petrizi annehmen, ihre Namen von Menschen gegeben wurden. Ausführlich über diese Stelle des Nachworts im Zusammenhang mit der onomathetischen Theorie des Proklos siehe L. Alexidze, »Die Namenstheorie im sog. Nachwort des Ioane Petrizi«.

48 Diese Ergänzung wird von uns wegen der zweifachen Erwähnung des »fünften Wesens« (οὐρανός) in dieser Passage (s. oben und unten) zum Zweck der Klarheit eingeführt. Denn Petrizi bezieht sich hier zweifellos auf die Etymologie des Wortes »Ouranos«, die von ihm selbst in seinem Kommentar zur *Elementatio* als »Ziel des Aufblicks« und »obere Grenze« definiert wurde: »Die erste Bewegung befindet sich im ersten Körper, den die griechische Sprache als ›Ouranos‹ bezeichnet hat« (in Prop. 50, Petrizi, II, 107, 23-35). Eine ähnliche Erklärung der Bedeutung des Wortes »Ouranos« mit deutlichem Hinweis auf die »geistige Klarheit« der griechischen Sprache, die fähig ist, den Sinn der Sache zu äußern, gibt Petrizi auch im Kommentar zu prop. 140: » … und zuletzt [die Teilhabe] des göttlichen Körpers, den das Wort der Barbaren als ›ცა‹ [»Himmel«] bezeichnet hat, die geistige Klarheit der Griechen aber als ›Ouranos‹. Denn die Ordnung des *Ouranos* schaut ständig nach oben und erhält immer das Gott-Werden.« (Petrizi, II, 171, 6-9). — Durch solche Etymologien wollte Petrizi zeigen, daß

mels ist. Denn, wie wir gesagt haben, hat der Philosoph noch hinzugefügt, daß vom Schöpfer zuerst der erste Geist und dann die [universelle] Seele aller einzelnen Seelen erstellt wurden und daß das Schicksal und die *Heimarmene* von der Vorsehung, die von oben heruntersteigt, umfaßt werden und [daß] sie sich gemäß dem Willen des Einen und durch diejenige Kraft, die von dort aus der Monade kommt, bewegen und sich dem Willen dessen, was sie in Bewegung gebracht hat, anpassen. Und so ist es bis zum Letzten, [d. h. bis zur] Materie.[50] Denn durch diese Vorsehung wird das, was der Vielfältigkeit[51] der Materie Form gibt und sie zusammenhält, dem Geist und dem ersten Seienden, d. h. dem Sohn, der der Ort aller Gattungen [Formen, Ideen] ist[52], durch die erhabenst wahrhafte Seele[53] übergeben. So stimmt also [dem

die Namen das Wesen der Dinge äußern können bzw. daß sie sich entsprechend dem Wesen der Dinge interpretieren lassen. (Zur Etymologie des Wortes »Ouranos« sowie »Kronos« und »Zeus« bei Petrizi s. M. Mtchedlidze, »L'étymologie de ›Zeus‹, de ›Cronos‹ et d' ›Ouranos‹ chez Ioané Petritsi et ses sources«, in: *ΑΝΑΘΕΣΙΣ. Philological-Historical Studies. Dedicated to Academician Tinatin Kaukhchishvili*, Ed. R. Gordeziani. Tbilisi 1999, p. 219-226 (auf georgisch, Zusammenfassung auf französisch).

[49] Oder etwa: »darüber prophezeit er hier auf naturwissenschaftliche Weise …« Auch durch solche Ausdrücke wie »Prophezeiung« versuchte Petrizi anscheinend, Proklos, Platon und David irgendwie miteinander zu harmonisieren und zu verwischen, um wen es hier eigentlich geht.

[50] Seltenes Beispiel einer Erwähnung des Willens bei Petrizi! Aber dieser Wille hier ist mit der ontologischen Notwendigkeit bzw. schöpferischen und pronoetischen Tätigkeit des Einen identisch. Vgl. die Erwähnung des Willens in Kap. 31, wo es um den Willen des Niedrigeren geht. Auch dort ist nur *der* Wille für Petrizi bedeutend, der mit der ontologischen Notwendigkeit des Verursachten, d. h. der »Sehnsucht« nach seiner Ursache bzw. nach dem höchsten Einen, zusammentrifft. Jede Abweichung von solcher Art »Willen« wird von Petrizi nicht als Ausdruck der Freiheit des Willens, sondern als »erniedrigende Leidenschaft« wahrgenommen. — Diese Stelle des »Epilogs« vermittelt den Eindruck einer Zusammenfassung zu den Überlegungen Petrizis über die Wirkung der Vorsehung, so wie sie in seinem Kommentar angegeben sind.

[51] მრავალსჴიდიანობა, eine ganz genaue Übersetzung wäre: »Viel*schidia*-heit«. Bei Petrizi liegt eine Mischung aus Übersetzung und Umschreibung des griech. πολυσχιδία, d. h. Vielfältigkeit, vor.

[52] Zum Geist als Ort aller Gattungen [Formen, Ideen] siehe auch. Kap. 20 und 57.

[53] Handelt es sich hier um die Seele oder um den Hl. Geist? Wie gesagt, das georgische Wort სული kann beide Bedeutungen haben. Möglicherweise meint Petrizi an dieser

David] auch [Proklos] mit seinen Beweisen, die *adamantische*[54] Kraft haben, zu.

Im Zusammenhang mit der *Wesenlosigkeit der Bösen*[55] und mit den vom Einen [stammenden] universellen Ursachen wird in unserem vielgeschmückten »Paradies«[56] auch die Erhabenheit des einen Gottes erwiesen. Dazu macht er noch alle künstlichen und schattenhaften [Abbilder] sofort zunichte.[57]

Der Prophet sagt über den Gott von allen: »Unser Gott hat im Himmel und auf der Erde alles, was er gewollt hat, geschaffen«,[58] und außerdem: »Verehren wir den Gott des Himmels zusammen mit dem Gott von *Abraham*«, und [er] ruft alle Wesen zum Preisen des Schöpfers, [d. h.] Gottes, und seiner immer wirkenden Kraft auf.[59] Wenn er sagt »preiset ihn, der Himmel und die Sonne, alle Sterne, die Erde und alle Irdischen«,[60] meint er damit den Aufruf zum natürlichen und nicht einem *organonischen* Preisen,

---

Stelle aber den Hl. Geist, weil im Neuplatonismus die Seele niedriger als der Geist (Nous) angesiedelt ist.

54 ადამატინებრთა, entspr. ἀδαμάντινος, d. h. unnachgiebige, diamanten-feste Beweise. Einen ähnlichen Ausdruck benutzt Petrizi auch in Kap. 1 und oben im »Epilog« bezüglich der Vorsehung.

55 Am Rand der Handschriften ist als Titel angegeben: »Über die Wesenlosigkeit des Bösen«.

56 D. Melikischvili zufolge sind mit dem »Paradies« die Psalmen gemeint. (*Petrizi moderngeorg.*, S. 234). Dabei sind die Wesenlosigkeit des Bösen und die Erhabenheit des Einen Leitmotiv der Werke des Proklos.

57 არდი უჩინო ყოფასა. Zum Wort არდი s. Kap. 11 und Kap. 64. Der Ausdruck არდი უჩინო ყოფა entspricht genau dem griech. ἄρδην ἀφανίζειν. Wenn diese Entsprechung stimmt, dann sollte არდი (»ardi«) eher als »völlig« übersetzt werden. Denselben Ausdruck findet man bei Proklos, *Theol. Plat.* I, 16, p. 80, 2; II, 1, 11; *in Prm.* VI, col. 1056, 19-22; Syrianos, *in Metaph.*, p. 162, 29-30, CAG VI, Teil I, ed. Kroll. Siehe Saffrey-Westerink in: Procl., *Theol. Plat.* II, p. 78. Die Herausgeber und Übersetzer des Petrizi Kommentars (S. Kauchtschischvili, G. Tewsadze, D. Melikischvili) waren jedoch der Meinung, daß არდი als eine Entsprechung vom griech. ἄρτι- (»eben«, »gleich«) zu verstehen ist.

58 *Ps.* 113, 11; siehe D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 234.

59 Vgl. *Ps.* 148-150.

60 Petrizi bietet hier eine Art kurzer Zusammenfassung von *Psalm* 148.

das Instrumente benutzt. Wenn er aber noch hinzufügt: »mit Horn, *Kythara* [und] Harfe«,[61] dann regt er dazu an, [Gott noch] mit einer anderen - *organonischen* [d. h. Instrumente benutzenden] und äußerlichen schauspielerischen Kunst zu preisen. Er fügt noch hinzu, daß »die Himmel die Herrschaft Gottes bezeugen«.[62] Denn ganz heidnisch sind »die *eidola*[63] der Heiden: Gold und Silber«.[64] [Auch] andere [eidola], die materiell [sind, sind] »dämonisch, Gott aber hat die Himmel geschaffen«.[65] So ruft er alle Verehrer dazu auf, den Herrn zu preisen. Außer der Erhabenheit Gottes sagt er über seine Unerreichbarkeit, daß das Dunkel [um ihn] gelegt wurde, um ihn zu verhüllen.[66] Und wie sein Dunkel, genauso schwächt auch sein Licht unser Auge, dessen Kraft (nicht Wirkung!) dazu bestimmt ist, das Göttliche geistig zu empfinden. Denn durch die Verkündigung [wird uns] das Licht [für die Erkenntnis] von dem gegeben, was selig [und] unsterblich ist. Und auch *Hesiod* stimmt zu, als er sagt, daß es einmal das *Chaos* und den *Erebos* gab,[67] d. h. eine Finsternis und Nichtigkeit des Dunkels, das der Schöpfer durch die Einprägung der Gattungen [Formen] in die Materie erhellt hat. Und dazu noch: Wer ist Gott, wenn nicht die *eine* Ursache von allem? Damit sind ganz deutlich *Platon* und alle *Platoniker*, seine Nachfolger in der Akademie, einverstanden.[68] *Mani* [aber] und alle Anhänger seiner Häresie verbinden zwei Ursachen miteinander, das Gute und das gegensätzliche Böse, und sie verleihen [dem Bösen], genauso wie dem Guten, das seiende Wesen.[69] Dazu sagt

---

61 ნესტჳთა, კითარითა და ჴბნითა.

62 Vgl. *Ps*. 148, 4.

63 იდოლებრივნი. Ein Adjektiv, das vom griechischen Begriff εἴδωλα her gebildet ist, d. h. götzenbildlich, schattenbildlich.

64 *Ps*. 113, 12; vgl. D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 234.

65 *Ps*. 95, 5; vgl. D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 234.

66 *Ps*. 17, 12; angegeben bei D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 234.

67 Hesiod, *Theogonie* 116, 123, ed. West.

68 პლატონურნი მონაცვალენი საყდართანი ყოველთანი.

69 D. h. sie behaupten, daß das Böse nicht ein Mangel an Gutem ist, sondern daß es substantiell ist. S. Kauchtschischvili meinte, daß eine mögliche Quelle Petrizis ein Kommentar des Elias von Kreta war (Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S. XLVII-XLVII. Siehe auch D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 235). In Wirklichkeit aber schreibt Elias genau das Gegenteil von dem, was Petrizi über die Manichäer schrieb: Elias vergleicht

unser Himmelslicht: »Es sagte der Unwissende in seinem Herzen: Es gibt keinen Gott.«[70] Die [ganze] Reihe der Nachfolger des *Philosophen*[71] aber, von denen einer *Proklos Diadochos* ist, widerspricht ihnen mit solchen Beweisen, daß die Flamme ihres Feuers erlischt. Führen wir nebenbei einen oder zwei Beweise an, die [bestätigen], daß es die eine Quelle und Ursache der Wesenden gibt, [die Ursache] ihres Verharrens sowie ihres Hervorscheinens. Denn das erste[72] [ist] die Gutheit der Natur Gottes, weil die Gutheit unter den Seienden verteilt [ist], den Geisthaften und den Sinnenhaften. Denn alle bis zu dem dreidimensionalen Körper werden von der ersten Gutheit her, die über alle Gutheiten erhaben ist, gut, und die Vielheit der Seienden vereint sich mit dem [ersten] Einen. Ein geeignetes Beispiel dafür ist unsere Sonne, die nach unten leuchtet. Denn ihre Strahlen besitzen einen Ausgang, d. h. einen sich drehenden *Diskos*, den wir als »Sonnenscheibe«[73] bezeichnen. Jetzt zeige mir auch für das Dunkel das Eine, die Ursache, das Erleuchtende und das, was wieder zurück- und zusammenbringt. Du vermagst es nicht, uns zu zeigen, daß das Dunkel seinen eigenen Standort hat. Noch Folgendes sollst du hinzufügen: Glaube mir, daß das, wovon der Gegner behauptet, daß es Böses ist, von mir entweder als Gutes oder als Schattenbild des Guten erwiesen wird. Man muß sagen, daß alles, was als Böses anerkannt wird, entweder in der Begierde oder im Zorn besteht oder wegen der falschen Beurteilung zum [Problembereich] der Logik gehört. Jetzt siehe du, der Denker, daß Gott, unser Schöpfer, uns *die Liebe* aus zwei Gründen eingesät hat: [zuerst],

---

Platon und die Platoniker mit den Manichäern, Petrizi dagegen stellt sie, ausgehend von der monistischen neuplatonischen Interpretation platonischer Philosophie, einander gegenüber. Zum besseren Verständnis fügen wir ein Fragment aus dem Text von Elias an: ὥσπερ δὲ *Πλάτων* καὶ οἱ περὶ τοῦτον ἀγέννητον τὴν ὕλην καὶ τὰς ἰδέας ἔλεγον, οὕτω καὶ *Μανιχαῖοι*, δύο ἀρχὰς ληροῦντες, ἀγαθὸν καὶ κακόν, φῶς καὶ σκότος, ἀγέννητον τὸ σκότος εἰσάγουσιν (PG 36, col. 900) (»Wie aber Platon und die Platoniker die Materie und die Ideen als ungeworden bezeichneten, so auch die Manichäer, die von zwei Prinzipien faseln, dem Guten und dem Bösen, Licht und Schatten, und [dabei] den Schatten als ungeworden einführen.«).

70 *Ps*. 13, 1; 52, 2; angegeben bei D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg*., S. 235.

71 D. h. Platons.

72 პირველი სიტყუა.

73 თუალად მზისად.

damit wir den Vater unserer Seelen – Gott – lieben und uns mit Ihm verbinden, und zweitens, damit wir als vergängliche [Wesen] für die Natur unsere Nachfolger hinterlassen.[74] Jetzt betrachte es gemäß den Gattungen und Vollkommenheiten. Denn die Vollkommenheit aller vernunftlosen [Wesen wäre für die] Menschen ein Fehler[75] und eine Unvollkommenheit. Denn der beste Anteil des Menschen ist [seine] Vernunft sowie [seine Fähigkeit], die erste selige Natur und alle ihre Schöpfungen zu schauen. Wenn der Mensch auf diese Weise handelt, dann ist er unfehlbar, d. h. frei von Fehlern. Wenn er aber seine Vollkommenheit verläßt, die in Vernunft und Gottesliebe besteht, die Vollkommenheit der vernunftlosen und geistlosen [Wesen] aufnimmt, und die *schisis*[76] der Seele, die in ihrem Zusammenbruch besteht, dadurch verhärtet, daß sie vergnügungslustig wird, dann ist das böse für ihn. Dagegen gilt, daß das, was als Fehler des Menschen anerkannt ist, wohl und gut für ein vernunftloses [Wesen] ist. [Auch die Vernunftlosen] müssen für ihr Genus die ihnen ähnlichen [Wesen] hinterlassen, denn [in ihren Nachkommen] wird ihr ganzes Gutes vollkommen, [d. h. das Gute] der Vernunftlosen, die nur die natürliche Liebe kennen und denen die erhabene Liebe fremd ist.

Siehst du, daß es kein natürliches Böses gibt, im Unterschied zum Guten? Denn was in bezug auf eines ein Fehler ist, das ist in bezug auf anderes das Gute. Kurz gesagt, auch *Aristoteles* stimmt [diesem Gedanken] herrlich[77] zu. Nach den logischen und physischen [Werken] sagt er ganz klar im [Buch], das der *Physik* folgt, d. h. in seiner *Theologie*, daß einer Herr von allem sei.[78]

---

74 Vgl. Pl., *Smp*. 206a-208b; angegeben bei S. Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S: XXIX.

75 ცოდვა.

76 Möglicherweise ist damit »σχίσις« gemeint, was soviel wie »Teilung« bedeutet. Gleichermaßen wahrscheinlich ist aber auch, daß sich Petrizi auf das griechische »σχέσις« bezieht und darunter die Relation der Seele zu den körperlichen Bedürfnissen versteht.

77 ჴმითა ბრწყინვალითა; diese Wendung bedeutet ungefähr »mit prachtvoller Stimme«. Ein ähnlicher Ausdruck in bezug auf Proklos findet sich auch im 11. Kapitel des Kommentars.

78 Arist., *Metaph*. XII 9, 1076a4, nach *Ilias* II 204: »οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω«.

Weder *Geometrie*,[79] Arithmetik noch Musik ist unserem Paradies fremd.[80] Denn in der Theologie wird folgendes über die Dreieinigkeit gesagt: »In Deinem Licht haben wir das Licht im Sohn durch den Heiligen Geist gesehen.«[81] Auch in der Geometrie werden drei [Prinzipien] als erste [Prinzipien der Geometrie] anerkannt, und die Zwei kommt durch das Eine zustande, genauso wie der Sohn und der [Hl.] Geist durch den einen einzigen Vater. Dasselbe gilt für die gerade Linie, die so aussieht: _____, und auch für die *Epiphaneia,*[82] d. h. für die Oberfläche, die gar keine Tiefe hat. [Sie alle sind] aus einem *Semeion*[83] entstanden, welches der Punkt ist. Denn durch seine Verlängerung schafft der Punkt eine Linie, die sein erstgeborener Sohn ist. Durch die Ausdehnung wird aber die Linie zur Oberfläche, die die Kraft und sozusagen die Seele ihrer Vervollkommnung ist, durch die alle anderen Figuren und zusammengesetzten [Sachen] entstehen, z. B. die erste unter den Figuren: ein Dreieck Δ, und weiter ein Viereck □ und schon danach eine runde und sphärische [Figur]: O, die weder Anfang noch Ende hat, denn dort, wo sie anfängt, endet sie auch. Auch alle anderen Figuren und Formen [sind] durch die ersten drei Ursachen [entstanden], genauso wie alle Wesenden durch die erhabenst heilige Dreiheit [entstanden sind]. Die Formung und das Sphärisch-Werden des fünften Wesens und des sphärisch runden Himmels sowie aller seiner Schmuck[-teile] haben keinen örtlichen Anfang. Was aber keinen Anfang hat, hat auch kein Ende. Denn dort, wo sein Anfang ist, ist auch sein Ende. Auch das Kreisen [des Himmels] unterscheidet sich durch [die Art] der Bewegung von allen anderen Bewegungen. Denn jede Bewegung ist entweder nach oben [gerichtet], wie [es] beim Feuer [der Fall ist], oder nach unten, wie [es] mit Erde und Wasser [geschieht], oder hin und her, d. h. seitwärts, wie es mit den Lebewesen [geschieht].[84] Die Bewegung

[79] Es steht am Rand der Handschriften als Titel: »Über die Geometrie«.

[80] D. Melikischvilis Ansicht nach sollen damit die Psalmen gemeint sein (*Petrizi modern-georg.*, S. 235).

[81] Gregor von Nazianz, *Or.* 31, 20-21, eine Paraphrase. Noch ungenauer hat Petrizi dieses Zitat oben (auch im »Epilog«) angegeben.

[82] ἐπιφανεία.

[83] σημεῖον.

[84] Vgl. Arist., *Cael.* II 2, 284b-285a. Siehe auch Kauchtschischvili, *Petrizi I*, S.XXXIV.

des fünften Wesens [d. h. des Himmels] ist aber anders und unterscheidet sich von den anderen [Arten der Bewegung]. Denn [das fünfte Wesen] besitzt [diejenige Art] der Bewegung, die seinem bloßen Sein entspricht: Wie seine Formung keinen Anfang hatte, genauso ist die Wirkung seiner Bewegung [anfangslos]. Denn wo es anfängt, dort endet es, wie dasjenige, das unaufhörlich ist und das auf die unerschöpflichen Ewigkeiten ausgedehnt ist. Auch unser *Prophet* sagt dies früher als die anderen: »Er läßt sie bestehen für immer und ewig, er hat den Befehl gegeben, den sie nicht übertreten.«[85]

Auch *die Zahlen*[86] stimmen mit unserem Buch, dem Engel der Dreiheit, überein. Denn wo immer du eine Zahl nimmst, stammt jede [von ihnen] vom Einen. Jeder einzelnen Zahl entspricht diejenige Zahlmonade, die für sie der Erzeuger und Schöpfer ist. So ist z. B. die Zehn als vollkommene Zahl. Die Zehn als Ein[heit] ist mit dem monadischen und ersten Einen verwandt, als Zehn aber ist sie anders als das erste und monadische Eine. Und wenn das Eine in sich selbst verharrt, dann bedarf es nicht der Zwei oder Drei, um zu sein. Die Zwei oder Drei sowie andere Zahlen aber kann man nicht ohne das erste Eine denken, und [ohne das Eine] können sie nicht das Sein und die Zusammenstellung der Zahlen erhalten. Wenn das Eine anfängt, die Zahlen zu erzeugen, dann ist die Zwei [wie] ein Weg für [das Eine zum Erzeugten], weil [die Zwei] sich bewegt hat; und die Drei ist Anfang des Erzeugens der anderen Zahlen. Die Zwei ist dabei keine Zahl, sondern der Weg der Monade. Auch die Drei [ist keine Zahl], denn sie ist Anfang der Geburt der Zahlen. Dasselbe gilt für die Erhabenheit der heiligen Dreieinigkeit.

Wie in jeder Vielheit der Zahlen die Kraft des Einen auf irgendeine Weise eingesät ist, genauso ist in allen Seienden Kraft und Wesen [des Einen]; und wie [das Eine] als Wesendes und Überwesendes bezeichnet wird, genauso werden alle Wesenden als Wesende bezeichnet, nur es [d. h. das Eine] als eigentlich Wesendes, die anderen aber [sind] abbildlich und zufällig [Wesende].

---

85 *Ps.* 148, 6.

86 Am Rand der Handschriften steht wie ein Titel: »Und wie die Zahlen dem entsprechen«.

Auch *die Musik*,[87] die eine durch den Heiligen Geist geordnete Harmonie ist, [besteht] aus drei *phtoggoi,*[88] d. h. aus drei Stimmen, aus denen alle [Musikstücke] zusammengestellt werden. Diese drei heißen *msachr, schir* [und] *bam*,[89] und durch sie wird [die Funktion] der Saiten und Stimmen geordnet. Durch diese drei [Stimmen] erreicht man die Wohl*phtoggigkeit*[90], denn durch sie kommt man von der Unordnung zur Harmonie. Dasselbe kannst du in der Zahl der erhabensten heiligen Dreieinigkeit sehen. Denn man spricht über die Ungeborenheit des [Gott]Vaters, die Geburt des Sohnes und die Erscheinung des Heiligen Geistes. Das ist die Einheit der Natur [des Wesens] mit der Verschiedenheit der Hypostasen. Auch anhand [des Beispiels] der musikalisch unterschiedlichen [Stimmen]: *msachr, schir* und *bam* kannst du also die Einheit des Ganzen spüren. Denn Gott, der Schöpfer, hat alle Stufen der Schöpfung dadurch geordnet und harmonisiert, daß er in seinem Geist[91] die erstgeborenen [Vor]bilder hält.[92] [Er hat] die Gattungen [Formen] bis zur Materie hinabgeführt und danach gestrebt, die Andersheit aus ein und derselben [d. h. undifferenzierten] Materie hervorzubringen.[93]

Auch in den *natürlichen [Phänomenen]* kannst du die Wirkung dieser ungeraden Zahl, der Drei, beobachten. Wenn das Baby [vor seiner Geburt] im Schoß [der Mutter] noch nicht vollkommen [reif] ist und nicht vollkommen neun Monate alt ist und im achten Monat zur Welt kommt, überlebt es nicht. Wenn es aber im siebten Monat zur Welt kommt, dann wird es ihm gut gehen und es überlebt. Denn die Sieben ist das dritte Abbild des ersten Einen. Wenn [man fragt,] wieso [das so ist], dann [ist es auf folgende Weise zu erklären]: die erste ungerade Zahl ist die Drei, die zweite ungerade Zahl ist die Fünf, und die dritte ungerade Zahl ist diese berühmte Sieben, die weder er-

[87] Am Rand der Handschriften ist wie ein Titel angegeben: »Über die musikalischen Zusammenklänge«.

[88] φθόγγος, die Stimme.

[89] მზახრ, ჟირ და ბამ.

[90] კეთილფთოგოვნებათა, d. h. »wohl« + φθόγγος.

[91] გონებასა, entspr. νοῦς.

[92] Anscheinend geht es darum, daß Gott-Vater im Gott-Sohn (d. h. dem Geist) die urbildlichen Prinzipien von allem enthält.

[93] Auch hier denkt Petrizi keinesfalls an die christliche *creatio ex nihilo*.

zeugt noch erzeugt wird. Deshalb hat die ganze Lehre[94] der *Italiener*[95] [die Sieben] als Jungfrau geehrt und ihr gedient.

Aus demselben Grund haben die ersten Könige in den *Kriegen* und [während der militärischen] Tätigkeiten ihr Heer in Form des Dreiecks aufgestellt. [Dem Dreieck] könne doch gar keine Figur widerstehen. Denn wo immer die Kraft der Dreiheit wirkt, sei es unter den geisthaften und ersten [Wesen] oder unter den sinnlichen [Dingen], wird sie immer von der ersten und erhabenst seligen Drei[einig]keit eingesät.

All dies wurde von uns nebenbei in diesem Buch, dem Gefäß des Gebets, das in unseren Seelen die Schau der erhabenst heiligen Dreieinigkeit entzündet, theologisch ausgelegt.

Dabei geht es [in den Psalmen] auch um *die Reuigen*: [Denn es geht darum,] wie die Ströme [ihrer] Reue wie Nektar [fließen] – und der See der Liebe der Gerechten bedroht ist, [aber gleichzeitig] beschützt und unerreichbar [ist] für den Einfluß der niedrigen Gefühle. [Es geht auch] um die Bemühungen der Tätigen, die Gott anflehen, und auch um den von dort herkommenden Beistand. Dazu wird gesagt: »Ihre Schwächen haben sich vermengt«,[96] und danach haben sich alle von Gott geschaffenen Seelen zu Gott hingewandt. Und dann sagt noch [David] zu Gott: »Ich werde ihre Namen nicht mit meinen Lippen erwähnen.«[97] Dies bezeichnet nicht nur die Lippen, sondern auch das innerste Erbarmen seines Herzens. Dazu sagt er: »Ich nehme nicht ihre Gaben, die aus Blut«[98] und aus vergeblich ausgedrückten Gefühlen bestehen, sondern [nur diejenigen], die aus ihren geheiligten Bemühungen [stammen] und die in der Liebe zu dem seligen Wesen [d. h. Gott] bestehen.

Über *die Flüchtigkeit unseres bloßen Seins* sagt [David]: »Die Tage des Menschen [sind] wie Gras«,[99] und in ihnen vergeht seine Seele. Deshalb

94 წვალებამან.

95 D. h. der Pythagoreer; dazu s. G. Tewsadze, »Über eine Frage im ›Nachwort‹ Petrizis, in: *Moambe* 1955, T. XV, N9, S. 739-744.

96 Vgl. *Ps*. 15, 4; angegeben bei D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 235.

97 *Ps*. 15, 4; angegeben bei D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 235.

98 *Ps*. 15,4; angegeben bei D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 235.

99 *Ps*. 102,15 angegeben bei G. Tewsadze, *Petrizi russisch*, S. 272.

nennt auch *Moses*, der Gipfel der Propheten, der in seinen gottsehenden [Büchern] die Unbeständigkeit unseres Werdens und unserer Schöpfung[100] zeigt, dementsprechend seine Bücher, z. B.: »Das Buch des Werdens [Genesis]«,[101] und dazu fügt er noch den Namen des zweiten Buches, [»Das Buch] des Exodus«,[102] hinzu, was auch zu unserem bloßen Sein paßt. Denn unser Werden [Genesis] ist Folge der erzeugenden Tätigkeit. Dazu fügen wir noch den »Exodus«, der durch unseren Tod geschieht, aus diesen vergänglichen Körpern hinzu. Deshalb stimmt *Moses*, der große Berichter der Schöpfung, mit [David], dem *Propheten* und *König*, überein.

Der Grund für die neue *Übersetzung* dieses Buches, die von mir ausgeführt wurde,[103] besteht in folgendem: Die Zahl der Übersetzer mehrte sich, und jeder [interpretierte den Text] auf eigene Weise, daher gab es eine unzählige Menge an Mißverständnissen. Das war bei einigen aus Unkenntnis der Fall, andere aber haben unter dem Eindruck ihrer Berühmtheit die Fähigkeit, [ihre eigene] Unwissenheit zu bemerken, verloren. Deswegen kann niemand von unseren Landsleuten verstehen und erklären, wie die Wirkung des kraftvollen Wortes[104] im Evangelium, in den Briefen der Apostel und in den anderen [Texten] ausgedrückt werden muß. [Es muß z. B. so heißen:] »Am Anfang war das Wort.« Aber sie meinen, richtig sei: »Zuerst war das Wort.«[105] Sie verstehen nicht, daß das Erste nur im Verhältnis zu den Nach-

[100] ქმნისა და აღქმისა.

[101] წიგნი ქმნისაო.

[102] გამოსვლისაჲ.

[103] E. Chelidze behauptet, daß mit »diesem Buch« die Psalmen gemeint sind, deren Übersetzung aus der Hand Petrizis nicht mehr erhalten ist. (E Chelidze, »Über das Leben«, (1994), S. 113-126; (1995), S. 76-89). Jedenfalls scheint es sich hier nicht um eine andere georgische Übersetzung der *Elementatio*, die dann vor Petrizi ausgeführt worden wäre, zu handeln. Es gibt auch keinen Hinweis, daß eine solche Übersetzung existierte.

[104] მოქმედებაჲ ძალითისა სიტყჳსაჲ.

[105] Über die altgeorgische Tradition solcher Übersetzungen s. D. Melikischvili, »Einige Beispiele der Bibelinterpretation im Kommentar des Ioane Petrizi und im ›Dogmatikon‹ des Arsen Ikhaltoeli«, in: R. Gordeziani, L. Beraia (Hrsgg.), *Μνήμη. Festschrift für A. Alexidze*, Tbilisi 2000, S. 167-176 (in georgischer Sprache), hier S. 172-173; K. Bezarashvili, »On the Understanding of some Passages of Ioane Petritsi's s.c. Epiloge: ›Ulumpianta Dzlevani‹«, in: R. Gordeziani, T. Djaparidze, *Μετάνοια dedicated to the 130th birth anniversary of Grigol Zereteli*, Tbilisi 2001, p. 48-63 (auf georgisch, Zusam-

folgenden das Erste ist, d. h. es ist ihnen nicht gemäß seiner Natur fremd, sondern sie alle haben die gleiche Natur. Der Mensch kann im Verhältnis zu anderen Menschen Erster sein, so wie das Pferd zu anderen Pferden, aber nicht umgekehrt: der Mensch im Verhältnis zum Pferd oder das Pferd im Verhältnis zum Menschen. Es folgt [aus der Übersetzung dieser Leute], daß das Wort des Gott-Vaters das Erste im Verhältnis zu den geschaffenen und sichtbaren [Dingen] sei, Erstes nur als eine Kraft, sonst aber habe es dieselbe Natur, wie sie die geschaffenen und sichtbaren [Dinge] haben, denn es sei ihnen ganz ähnlich. [Dies aber bedeutet, daß] das im Vater seiende [Wort] – und er ist der Anfang des in ihm seienden Wortes, genauso wie der [Sonnen]*diskos* die Quelle[106] der Sonnenstrahlen ist – der Ewigkeit nicht vorangeht. Und der, der die Bücher des Gott-sehenden *Moses* in unsere Sprache übersetzte, schrieb: »Lasset uns den Menschen bilden als unser Bild und als unsere Ähnlichkeit.« Aber wenn man darüber richtig nachdenkt, dann sieht man, daß diese Wörter nicht so übersetzt werden dürfen, sondern: »Lasset uns den Menschen bilden nach unserem Bild und nach unserer Ähnlichkeit.«[107] Wenn [ich mich] nicht kurz fassen wollte, …[108] hätte ich euch die olympischen Siege gezeigt.[109] Wenn ein [vernünftiger Mensch], der fähig ist, richtig zu urteilen, meine Rede hört, wird er darüber nachdenken, und ich glaube, ich werde nicht den Eindruck dessen machen, der ungerecht handelt. Daher wird er sich an mich mit größerer Liebe, die [wie] Gnade [ist], wenden. Wenn aber die Unwissenheit und der Neid ihn führen oder gar Kennt-

menfassung auf englisch), hier p. 52. (Weiter zitiert: K. Bezarashvili, »On the Understanding«).

106 თჳალი.

107 Es wird wohl kein Zufall sein, daß Petrizi diese zwei Bibelzitate (*Jn*. 1, 1 und *Gen*. 1, 26) zusammen nennt. Durch diese Übersetzung (»Am Anfang war das Wort«) und durch seinen Kommentar hierzu zeigt er, daß der Logos nicht minderwertiger ist als der Vater und ganz anders als das Geschaffene. Denn der Mensch, der nur *nach* dem Bild Gottes geschaffen worden ist, kann im Grunde nicht mit dem Logos verglichen werden.

108 Hier fehlt in allen Handschriften eine Zeile.

109 ულუმპიანთა ძლევანი. Unsere Übersetzung basiert auf der Les- und Interpretationsart von K. Bezarashvili. Zu den verschiedenen Interpretationen dieser Stelle siehe K. Bezarashvili, »On the Understanding«, p. 48-63.

nis – wenn so etwas überhaupt [mit dem Wort] »Kenntnis« geehrt werden kann –, dann verbreitet sich [doch die wahre Unkenntnis. Sie wird sich] in [der Art] des Schreibens ebenso wie in der [dem Geschriebenen entsprechenden Art] des Lesens des Geschriebenen [manifestieren]. Wenn das Schreiben nicht richtig ist, dann ist auch das Lesen unrichtig und ungeschickt. Denn [ein solcher Unwissender] wird weder die Satzteile noch Subjekt noch Prädikat[110] erkennen, noch [kann er bemerken,] wie die Zusammensetzung und die Ordnung der Rede sowie die Schönheit und die Eleganz des Ausdrucks ihre Form gemäß der Änderung des Sinnes [ändert]. [Denn] die Sonne der theologischen Schau, die all das erhellt, und das unsterblich machende Licht des Geistes [ist solchen Menschen fremd]. Man muß auch die vielartige Erfahrung der Nationen beachten, die verschiedene und eigenartige Meinungen haben, die mit den [jeweiligen Besonderheiten] des Glaubens [verbunden sind]. Das hat eine bestimmte Bedeutung. Auch *Aristoteles* ist damit einverstanden. Er sagt, man solle Lernen üben. Man kann sagen, daß ein junger [Mensch] weise ist, aber er kann nicht schon ein Wissender sein, denn das Wissen erreicht man nur durch die Erfahrung.[111] *Ich* aber wurde von denjenigen beurteilt, die keine [Kenntnisse] erworben haben, und ihnen wurden die Früchte meiner Schmerzen [in Form] meiner Gedanken zum Urteil vorgelegt. Die Stimme sagt: »Nicht vorwerfen«[112]. Aber laß erst diese Leute, dann auch die unseren, die mit der Seele sehen können und die das Licht [der Wahrheit] lieben, wissen, daß ich meine Leiden und die Schmerzen des Geistes mutig ertragen habe. Ich habe mir keinen Schlaf erlaubt, meiner Seele habe ich keine Ruhe gegönnt,[113] bis die in den Tag führende geistige Morgenröte, die vom Dunkel der Unwissenheit nicht verdrängt werden kann, mich erleuchtet hat. Für meine Landsleute[114] wollte ich die Flexibilität der Sprache so entwickeln, daß sie sich durch Reichtum an

[110] თუ რაჲ სახელი და რაჲ სიტყუაჲ,

[111] Vgl. Arist., *de An.* 2, 417ab (Wissen in Zusammenhang mit der Frage nach Dynamis und Energeia); *EN* VI, 7, 1141ab (Weisheit als vollendetste Form der Erkenntnis), obwohl keine von diesen Stellen ein genaues Zitat ist. Dasselbe Thema kommt im »Prolog« vor.

[112] *Mt.* 7, 6: »Werft eure Perlen nicht den Schweinen vor.«

[113] *Ps.* 131, 4.

[114] ტომისათჳს გუართა ჩემთასა.

Begriffen von der Umgangssprache unterschied, so, wie *Ekklesiastes* behauptet, daß ein Teil der Weisheit Änderung der Sprache sowie Erklärung und Zerlegung von Begriffen sei. Daraus folgt zuerst, daß wir die Struktur und die Zeichen, die das bloße Sein der Sprache bilden, geordnet und geschmückt halten sollen und daß wir damit das innere und seelische Wort [Logos] erreichen. Gerade durch den Besitz dieses Wortes [Logos] werden wir »vernunftbegabte [d. h. mit dem Logos begabte Wesen]« genannt. Von diesem inneren Wort müssen wir zur Wirkung des Geistes und Gottes geführt werden,[115] wie diejenigen, die von der Erkenntnis der Wesenden zum Überwesenden übergehen.

Deshalb müssen wir die *[diakritischen] Zeichen* in der Sprache [berücksichtigen]. Die Zeichen werden auf folgende Weise differenziert: [Es gibt ein Zeichen für] die akute [Betonung], das *oxeia* heißt, [eines für] die gewichtige [Betonung], das *bareia* [genannt wird], und [ein Betonungszeichen], das von oben über [den Vokalen] liegt, d. h. die *perispomene.*[116] Dazu kommt noch die *daseia,*[117] die die ruhige Aussprache des Wortes bezeichnet, und die *psyle,*[118] was »Einfaches« bedeutet. Es gibt noch das »Zurückkehrende«, das *[Apos]trophos*[119] heißt, und *hyphen,*[120] was »Verbindendes« meint, und die *hypodiastole,*[121] die das Unterteilende ist, und noch den Punkt, wie [z. B.] den unteren Punkt, der auf eine kürzere Zeit [der Pause beim Lesen hinweist] als [ein normaler] Punkt.

Dadurch, daß man diese [Zeichen] gebraucht, wird klar, daß ein Wort manchmal länger wird, manchmal durch eine akute Betonung gewichtig und manchmal geteilt wird. Ein und dasselbe Wort oder ein und derselbe Satz können auf verschiedene Weise ausgesprochen werden: Es kommt darauf an,

115 Über das »innere Wort« s. den Anfang des »Epilogs«.

116 Dasselbe wurde von Petrizi in seinem »Prolog« geschildert.

117 δασεῖα: spiritus asper.

118 ψιλός: ohne Aspiration.

119 [ἀπό]στροφος.

120 ὑφέν.

121 ὑποδιαστολή. Am Rand der Handschriften ist geschrieben: »[Es gibt] zehn *prosodiai: oxeia, bareia, perispomene, makra, baracheia, daseia, psyle, apostrophos, hyphen, hypodiastole.*« Zu diesen Namen sind auch die Zeichen angegeben.

auf welche Art und Weise [die Betonungen] vom Sprechenden angewendet werden.

Fügen wir um der Klarheit willen ein oder zwei Beispiele an: Wenn du sagst: »ათ ერთი«[122] [dann ist das etwas anders als] »თერთმეტი«.[123] Man kann noch mehrere ähnliche [Beispiele anführen]. Deshalb müssen wir unter Berücksichtigung der [diakritischen] Zeichen lesen und das Gelesene verstehen.

*Ich* wurde gleichzeitig von zwei und [noch] mehr [Seiten] vom Feuer der Leiden[124] sowie von Krankheit, Fremdheit, Neid und Verrat verfolgt. In dieser Zeit lebte ich zwischen *Georgiern* und *Griechen*. Anstatt daß die *Georgier* mir beistehen und sagen: »Die heilige Vorsehung Gottes hat unseren Landsmann erschaffen, der in den Künsten der Seele befähigt und in den geistigen Lehren [begabt] ist. Laßt uns ihm beistehen, ihn kräftig machen, ihn in seinen Leiden trösten, seine Schmerzen behandeln und zu seiner verborgenen [Mühe] offen beitragen, damit er, [dieser Mensch mit] einer besonderen Natur, einen ihm ähnlichen [Nachfolger] und Vertreter hinterläßt. Denn die Natur des Menschen ist flüchtig, und die Zeit seines Vergehens ist unbekannt.« Aber nein! Sie haben nichts verstanden, statt dessen »beobachten sie meine Fersen, um meine Seele zu fassen«.[125]

Das Schlimmste ist, daß sie von zwei [Arten] der Unkenntnis erfüllt sind: erstens der einfachen Unkenntnis [hinsichtlich jener Dinge], die man wissen muß, und zweitens der Unkenntnis [hinsichtlich] der Unkenntnis selbst. Denn, wie *Sokrates* sagte, ist die Krankheit schlimm, aber schlimmer ist die Unwissenheit [bezüglich] der Krankheit. Hätten sie mir ihrerseits Mitliebe[126] und Beistand gezeigt, könnte ich in der Vorsehung Gottes verharren.[127] Und ich schwöre sogar bei meinem Streben nach den Theorien,[128] daß ich [die ge-

[122] Das heißt: zehn [und] eins. Hier steht am Rand eine Glosse: »Wenn man *bareia* einsetzt, dann wird ›ათერთა‹ etwas anderes.«

[123] Das heißt: »elf«.

[124] ლმობა.

[125] *Ps*. 55, 7; angegeben bei D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg*., S. 236.

[126] თანსიყუარული.

[127] D. h. was von der Vorsehung Gottes für Petrizi vorbestimmt worden war, dies hätte sich erfüllt.

[128] ხედვათა.

orgische] Sprache nach [dem Muster] der [griechischen] Sprache geformt hätte und in philosophischen Theorien *aristotelisieren* würde und die Theologie unberührt von der Materie aufgebaut hätte.

Aber dennoch werde ich mich auch jetzt [für diese Arbeit einsetzen], soweit es möglich ist und gemäß meiner Kraft, im Vertrauen auf Gnade.[129] Zum oben Gesagten kommt noch folgendes hinzu: Bei uns ist es üblich, einfache und gewöhnliche [Texte] in die gewählte und geschmückte Sprache zu übersetzen. Ich hingegen versuche sogar jene [Texte], die geistig schwer zu verstehen und philosophisch sind, einfach und [unserer] Sprache angemessen wiederzugeben, dies aber [nur] so lange, bis die stärkere Vereinfachung den Sinn [des Textes] zu zerstören und zu entstellen droht. Dabei ist mein Gedanke immer für den Geist und die Schau [Theorie(?)] bestimmt, gleichviel ob [der Text] zur Logik, Mathematik, Physik oder Theologie gehört. In dieser Absicht habe ich auch an der Übersetzung des Buches von *Nemesios* gearbeitet.[130]

Hundertfünfzig seelische Lieder[131]
In die Rede verwandelnd, pflücke ich die *achanterma*[132]

[129] In den späteren Handschriften ist hier ergänzt: »ღმრთისათა დავითს გამგონეობასა და წყალობათა და თანადგომისა«: »… Gottes [und] das Verständnis von David, [an] Gnade und Beistand« (Petrizi, II, 222, 23-24). Traditionell wurde anerkannt, daß unter »David« David der Erbauer zu verstehen ist. E. Chelidze behauptet jedoch, daß hier David als Psalmenautor gemeint ist. (Dazu s. D. Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. XVIII). Jedenfalls gehört der Satz nicht zum Originaltext Petrizis.

[130] Petrizi meint das Buch *Über die Natur des Menschen* von Nemesios von Emesa, das er ins Georgische übersetzt hat. Hier eine Zuschrift am Rand der Handschriften: »Ioane der Philosoph«.

[131] D. h. die Psalmen. D. Melikischvili kann recht haben, wenn sie meint, dieses Gedicht gehöre zur Psalmenerklärung Petrizis und solle der Erklärung der Dreiheit folgen (vor den »Reuigen«). (Melikischvili, *Petrizi moderngeorg.*, S. 236). Wir führen es jedoch an der Stelle an, die es in den Handschriften und in der Edition Kauchtschischvilis einnimmt.

[132] აქანჭერმათა. Welches Wort ist das bzw. zu welchem griechischen Begriff gibt es eine Entsprechung? Tewsadze meint, es könnte ἄκανθος – eine Pflanze gemeint sein. (*Petrizi russisch*, S. 273). Vielleicht aber stammt das Wort von ἀχανής: »breit geöffnet«, »groß«, + τέρμα: »Grenze«, »Ende«, »Gipfel«? Dann lautete die Übersetzung etwa:

In der Wandlung des Wortes;[133] und du, als *Heros*,[134] erkenne [den Sinn], [und] auf *hermetische* Weise[135] erhebe dich zu *Apollon*.[136]

»erreiche ich die großen Ziele [des Wissens]«. Oder vielleicht ist dieses Wort einfach von ἄκανθα abgeleitet, das nicht nur die Bedeutung von »Dornbusch« oder auch »Akazien« (wie ἄκανθος) hat, sondern auch von »Häresie« (s. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1996, p. 58). Dann wäre der Sinn des Satzes: »Hundertfünfzig seelische Lieder in die Rede verwandelnd [d. h. über sie diskutiert, sie kommentiert], entferne ich die Dornspitzen [d. h. beseitige ich die Gefahr der Häresie] …«

[133] Es ist schwer zu sagen, ob »In der Wandlung des Wortes«, (was mit »prosaisch«, »in der diskursiven Erkenntnis« oder »im Prozeß der Kommentierung« übersetzt werden kann) zur vorigen Zeile (d. h. daß »ich die *achanterma* in der Wandlung des Wortes pflücke«) gehört oder zur selben Zeile, d. h. daß »[du … den Sinn] in der Wandlung des Wortes [bzw. in der diskursiven Erkenntnis oder im Kommentar] erkennen sollst«. Die russische und moderngeorgische Übersetzung stimmen der zweiten Variante zu, wir eher der ersten, obwohl beide Möglichkeiten nicht auszuschließen sind.

[134] მეიროემაჲნ. In der russischen und moderngeorgischen Übersetzung ist dieser Ausdruck ungefähr mit »Sänger der Heroen« übersetzt. Wir aber vermuten, daß Petrizi hier die Funktion des *Heros* im neuplatonischen Sinne meinte, die eine Art Verbindung zwischen dem Göttlichen (hier: »Hundertfünfzig Lieder«, Apollon) und dem Menschlichen (hier: die interpretierende Auslegung dieser Lieder) zum Ziel hatte.

[135] Vgl. Kap. 17, 129.

[136] In den georg. Handschriften folgen noch ca. 3 Seiten Text, der jedoch eine Interpolation eines ganz anderen Textes darstellt und bestimmt nicht von Petrizi verfaßt worden ist. Dazu s. K. Bezarashvili / T. Otchmesuri, »Das griechische Original eines Fragments des sogenannten ›Epilogs‹ des Ioane Petrizi«, in: R. Gordeziani, L. Beraia (Hrsgg.), *Μνήμη. Festschrift für A. Alexidze*, Tbilisi 2000, S. 207-240 (auf georgisch).